

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

مُؤَلَّفٌ بِـ

الحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

بِحُدُودِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلْمُؤَلَّفِ ١٠٥٠ نَتَبْج

تَاجُ الْمَلِكِ الْفَرْدَوْسِيِّ

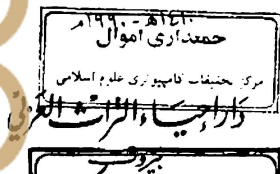
تَكْمِلَت - لِهَيْكَل

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِ
الْحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّقْبَانِيِّ
صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيرَازِيِّ
مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني * من السفر الثاني

الطبعة الرابعة



بسم الله الرحمن الرحيم

واما المطالب

فالمطلب الاول فى احكام الجواهر وفيها فنون :

الفن الاول فى تجوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول :

اما المقدمة : ففى مية الجسم الطبيعى

اعلم انك لما علمت فى اوائل هذا السفر ، ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التى هى صور الاكوان وهويات الاعيان وان الميات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك فى العقل ومعنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات وهى فى حد نفسها الاموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية .

ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البدئى لا بقيام فرد حقيقى من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مراراً وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود فى الخارج ويكون متقدماً ومتأخراً و علة ومعلول وكل علة فهى فى رتبة الوجود اشرف واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو فى رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته حتى ينتهى سلسلة الوجود فى جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والنشآت ولا يغيب عن وجوده شىء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذى هو ذاته ذرة فى الارض والسموات وكذا ينتهى فى جانب المعلولية وجهة القصور الى حيث لاحضور لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادى ، ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتحصل الوجودى قدراً لا ينطوى وجوده فى عدمه ولا يندمج حضوره فى غيبته ولا يتشابه وحدته فى قوة كثرته و هو كالجسم فان كل بعض مفروض منه فايض عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الاخر وهكذا

فالكل غايب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود فى الذات الجوهرية ولا بد ان تصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدء اثر واثره ايضا نحو من الوجود انقص منه و هكذا فلولم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه ، يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهوى التى هى محض القوة و الامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعنى الصورة الجسمية وان كان امراً ظلمانياً الا انه من مراتب نود الوجود فلولم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شراً و عدم ايجاده بخلاً و امساکاً من مبدعه و هو غير جائز على المبدء الفياض المقدس عن النقص و الامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد منته من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تنهاى المترتبات فى الوجود ترتباً ذاتياً علياً و معلولياً فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة فى سلسلة المعدات و العائدات و ايضا لولم ينته سلسلة الابدان الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر الممكنات فى العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والايين والتمى وغيرها لا يمكن وجودها الامع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممندات الجوهرية فى الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذى من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما ، و قد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لغرض الابعاد الثلاثة .

ونقل عن الشيخ انه منرد فى ان هذا التعريف للجسم حد اورس له .

وابطل الفخر الرازى كونه حداً بان الجوهر لا يصلح جنساً للجسم ولا قابلية

الابعاد فصلا له .

اما الاول : فلو جوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لافى موضوع والوجود لا يصلح للدخول في المهبات فلا يكون جزءاً لانواع الجوهر ودلا في موضوع ، امر سلبى والسلب خارجة عن الحقايق الموجودة و ايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى فصل وفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و ان كان جوهرأ احتيج الى فصل آخر (١) ويمود الكلام اليه فيتسلسل .

و اما الثانى : فلان معنى القابلية و امكان الفرض وصعته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لاتحقق لها في الخارج والالقام بمحل قابل لها ضرورة انها من المعانى العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويمود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل في المتربات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل .

والجواب اما عن الاول: فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود لافى موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر و لم يعلموا ان لاحد للجناس العالية لكونها بسيطة و لاحد لبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح رسما لوعدم جنسية رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته .

واما عن الثانى : فقد ذكر العلامة الطوسى في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد لانها لاتحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء ، فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هي مفهوماتها البسيطة وحينئذ الفرق بينها وبين

١- لا يخفى عليك ان احتياج الجنس الى الفصل انما يكون لابهامه وان احتياج النوع اليه لاشتراك الجنس بينه وبين ساير الانواع التى تشاركه في ذلك الجنس لينميز عنها والفصل لما كان متحصلا بنفسه متميزاً عن ساير فصول الجنس و انواعه بذاته فلا حاجة له الى فصل آخر وانما يحتاج اليه لو كان الجنس جنساً بالقياس اليه ايضا وليس كذلك لان الجنس عرض عام بالقياس الى الفصل ولانه لو كان الجنس جنساً للفصل

مبادئها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالبياض والفرق بينهما بان ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شىء فهو عرض غير محمول وان اخذاهم من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم فى جزء العدد كالناطق من جهة كونه جزء غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثانى كما هو التحقيق فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير شديد .

بل الحرة بالجواب ان يقال: ليس المراد من الفصول المذكورة فى اكثر الحدود بل هى ملزوماتها التى لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور فى تحديد الانسان فان الراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذى من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها .

و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس فى الهيات الشفا اذا اخذ الحسن فى الحيوان فليس هو بالحقبة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراية متحركة بالارادة وليست هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدء لجميع ذلك انتهى .

و لعل من حد الجسم بانه الطويل المريض العميق اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعانى مما يثبت عرضيتها كما مرفان الجسمية قد تنفك عنها فى مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخطه مطلقا فى الوجود الخارجى والذهنى جميعا واما عن السطح المستوى فكذلك مثل الكرة والحلقة المفرغة واشباههما .

واما عن المستقيم والمستوى منهما جميعا فكما العدسى والاهليلجى واما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات .

واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق فى الوجود لكن مما يمكن تحقيقه فى الوهم والعقل لان التناهى ليس من لوازم مية الجسم فان من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسماً لاجسماً بل تصور جسماً وشيئاً آخر و هو كونه غير منته الى سطح فمن تصور في خياله جسماً منبسطة في الجهات الثالث من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسماً ولم يعوزه شيء من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه .

ومن تصور جسماً غير منته لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق كمن قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان النتهى مقوماً لحقيقة الجسم لم يكن الانسان عند الفرض المذكور متصوراً لحقيقة الجسم مع انه قد تصورهما ، هذا خلف .

واما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالا انفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد ولا بقبوله اياها بالفعل .

بحث وتحقيق

وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الأبعاد والخطوط ، هذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل في الجسم و الا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هبولى كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك منسفاً بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و الا لما كان الفرض صحيحاً ضرورة ان مالاتصال له ولا يمد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه .

فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجوداً قبل الفرض والا كان الفرض مستحيلًا فيه والمقدر خلافه و اذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفاً

على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او مرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير متفكة

والجواب : ان للجسم اتصالا واحداً في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة ، فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنمت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين :

احدهما انه لو كان عدداً للجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير منتهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية .

وثانيهما : ان الجهة ليست الامتني الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الوجود بالخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الان ان حكم عليه بانه هذه الجهة اوفى هذه الجهة . وليس يحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض اما كانت هذه الجهة هذه الجهة . كما انه اذا حدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط . وجوداً قبل حدوث هذا الخط . وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجوداً قبل هذا الخط .

ثم لقائل ان يقول الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والاتصالات التي بازاها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم (١) في اتصاله واتصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل ، هذا خلف .

١- اللازم مما ذكر ان الجسم ليس بمتصل في نفسه بالاتصالات البعدية ولا بمنفصل في

نفسه بالاتصالات التي بازاها ولا يلزم منه نفي الاتصال مطلقا ولا نفي الانفصال كذلك عن الجسم والثاني هو المحذور لا الاول فالحذور غير لازم واللازم غير محذور فتدبر .

والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك .

فنقول : الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لمهية الجسم المطلق ، فقد تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي المتأخر عن وجود القابل والقبول ولما يوجد فيه الابعاد بالفعل والالم يكن الكرة جسماً بل المراد منه هذا القبول كما علمت ، وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع .

طريقة أخرى

ان رهطاً من المتأخرين لما تمسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق.

وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقداراً ولاعظم الابعاد المنقاطعة خطاً كانت او غير . وللبعد المفروض اولاً والبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابل يمين القدم والذنب وللبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولا تنقص البعدين مقداراً وللبعد المفروض ثانياً وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة قولاً للبعدين المفروضين طولاً وعرضاً اذا كان متقاطعا لهما ، واما يؤخذ ابتدائهم من فوق حتى انه يسمى الماخوذ عكسه سمكاً ، وقد يطلق على الجسم نفسه .

وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا يضا يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي

ولان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و ان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محدداً او في محدد .

فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلاثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازماً من لوازم مهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجود المفهومة منها بل يجب الرجوع في تاويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق اولا في التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا فيسمى طولاً، و خطا آخر مقاطعاً على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعاً على زوايا قوائم فيسمى هذا الثاني عرضاً وخطاً ثالثاً مقاطعاً لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع القائم للخطوط الثلاثة نقطة واحدة . واستحال وجود بعد آخر عمودى على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة .

فالمراد مما ذكر في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحشية التي موصفها و مر ذكر نظائرها و اشباهها ثم سائر الابعاد و السطوح و التعليمات الموجودة او الموهونة في الجسم ليست داخلية في تجوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما استعمله انشاء الله تعالى .

تتمة استبصارية

قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا بها اباه هو كونه بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيوداً ثلاثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودى .

اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لمبته ولا لازمة لوجوده فلولم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التى هي ادنى مراتب ما يفاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذى لم يوجد فيه الابعاد ولو فى وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخلو عن امكانها

و نقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام لينتاول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما فى الافلاك وما تكون حاصلة لاعلى طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شئ منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصنعة ، فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بان يقال انك لما جمعت هذا الامكان جزء حد الجسم اوجزه رسمه فالجسم الذى قد فرض فيه بعض هذه الابعاد او ثلثها بالفعل فقد بطل جزءه اورسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث :

اما اولاً: فلان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائى يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل بقى بعد فى القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من

النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجتمع تقاطع ابعاد ثلاثة في الجسم بالصيغة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ماهي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلاثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد، بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلاثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه ورفع مطلق الاستعداد اذا الامكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لجانب او ايجانبين كما سلف بيانه .

فبطلان فرد مامنه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقيق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب او لا ترى ان طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما بل برفع جميع الافراد لها ، وذلك لان تحقيق الطبيعة يتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها .

واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس ففى الهيات الشفاء حيث قال «يمكنك ان تفرض فيه» ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقيق الفرض فيه لا بتحقيق البعد في الجسم

واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان يتقدم بثبوت ما هو امكان له باى وجه كان ، فهو انما يلزم ان يتقدم بوجود فرض الابعاد لوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر فى مفهوم الامكان العام والاستعدادى بل له معنى آخر يجوز ان يراد هيئتها وهو الامكان الوقوعى بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه استعدادا لا ، فزيادة قيد الفرض لارتداد الفلك ، فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يفنى عن قيد الامكان اذ ربما

لا يتحقق بالفعل ولا وفقاً لما في جسم من الاجسام فيلزم حينئذ ان يبطل جسميته لعدم ذلك
الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجرى في
المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يخلطرده بالجواهر
المجردة واما تقييد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن
فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين
خطين لا اكثر منهما.

وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن
ان يكون الاعراضا والتعريف الاسمى الامر يختلف الناس في نحو وجوده لابد وان
يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوى في معنى واحد بينهما
والا لجاز ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في
الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو وجوده وهو
مطلب ما الحقيقة .

فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور ، اما احتراز عما ذهب اليه بعض
المعتزلة من تالف الاجسام عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بنما تصويرية الجسم
واشعار بان الاعتبار في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا لابعاد كثيرة لاعلى هذا الوجه فقد وضع ههنا ايضا ان جسمية المكعب وغيره
ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى تبطل الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان
وقوع ابعاد مخصوصة شخصية على الوجه ، المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها
ويبطل ببطلانها الجسمية بل الاعتبار في الرسم او المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث
يمكن لاحد ان يفرض في داخل ثخنه بعداً وبعداً آخر عموداً عليه وبعداً ثالثاً عموداً
عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابداً سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد
الفرض ام لا وسواء تحقق منه الفرض ام لا .

عقد و حل

وربما قال قائل : ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه :

اما اولا : فلصدقه على الهبولى الاولى لانها جوهر يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة

واما ثانيا : فلان الوهم ما يصح فيه فرض الابعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموجودة فيه والتعليمات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا .

واما ثالثا : فلان الصحة والامكان و نظائرهما امور عدمية و اوصاف لاثبت لها فى العين والتعريف ، بالعمميات لو جاز لجاز فى البسائط التى لاسبيل الى معرفتها الا باللازم واما الجسم فمبهم مركبة لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتر كى هي منعومن الجنس ولتر كىها من الهبولى والصورة والتر كى فى الوجود يستلزم التر كى فى المبهة

فيقال فى الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها و ليس للهبولى الاولى وجود فى ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه ان لا يكون عارضا لامر الابعاد تمام تحصل ذلك الامر الذى يقبله ، سواء كان بواسطة او بدون واسطة بل لا يمكن لها فى ذاتها الا قبول ما يكملها و يحصلها موجوداً بالفعل و تقومها مبهة نوعية خارجية .

فهم لو اريد بالواسطة الواسطة فى العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة فى الثبوت لكان صحيحاً ان يقال ان الهبولى يقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذى هو بحسب الواسطة فى العروض بضرب من التجوز ليس كالاسناد الذى هو بسبب امر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا الاسناد بالحقيقة دون الاول واللازم فى التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقها بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلا يقدح في صحة التعريف ان يصدق صدقاً بالعرض على غير افراد المعرف .
وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان المعلم الاول
حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك و رسمه
بانه القابل لانقسامات غير منتهية و حد الطرف بانه القابل للاشكال بسهولة و البابس
بانه القابل لها بصعوبة فينتوهم ورود النقض بالهولي الاول في جميع هذه الحدود
ونظائرهما .

وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان مهية الجسم مركبة
بحسب الوجود الخارجي من الجزئين هما الهولي والصورة ، والهولي هو الجزء الذي
به يكون الجسم قابلاً متبناً لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي به يتحقق
الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية انما هي للهولي فقط
فالقابل للابعد في الحقيقة هي الهولي لا الصورة فينتقض التعريف طرداً وعكساً صدقه
على الهولي وان كان بشرط الجسمية و عدم صدقه على المجموع المركب منهما اي
الجسم لما بينا ان الصورة لا تدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهولي
بالشرط المذكور .

ولنا ان نجيب عنه بان القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان
على وجه الانفعال والتأثير التجدي الذي يقال له الاستعداد اولم يكن والذي يكون
من خواص الهولي هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في
المفارقات من غير انفعال هناك ، فقبول الابعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال
مادة اصلاً ، اولاً ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية من غير هولي لكان قابلاً
للابعاد المرصية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهولي الاول
او نقول ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون القبول
من جهة احد جزئيه اولاً ترى ان امكان الانسانية صفة للمنى وليس المنى انساناً فامكان
قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد و ان كان

القبول بالنمل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيراً .

واما الجواب عن الشك الثانى فلان المراد من قبول الابعاد او صحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجى والنشأة التى نحن نتكلم فيها مع احد او نفيده او نستفيد منه ، ولوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعاداً و اجراماً عظيمة الا ان قبوله لها ينحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاد هذا العالم هى التى يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ، ابعاده واجرامه واشخاصه وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته ، واليه الاشارة فى قوله جل ذكره «يوم تبدل الارض غير الارض» واما اذا قلنا فى تعريف الرطب : ما يكون قابلاً للاشكال بسهولة لم ينهم الا ما يكون قابلاً لها فى وجوده الخارجى و كونه الدنيائى و اما فى غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة .

اما ترى ان القبر هنا قبر واعداده متشابهة و فى البرزخ امارضة او نيران والوضوء هنا وضوء وهناك حور والجهد هنا جهاد وهناك نود والدار هنا جناد وفى الاخرة حيوان .

ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوءة من الصمم من استماع مثله والاعين عماة عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مفشوة غيظاً واعداء للذين آمنوا بها وعملوا بموجها .

واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يلبق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود وهو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لان يفرض فيه الابعاد والجوهر الذى يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد «الذى» ما يرادف الوجود او يساوقه و

التعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس تعريفاً بامر اعتبارى لا تحقق له، كيف
وجود كل شيء هو المنحقق بالذات لامهية الكلية وكذلك الحال في اكثر التعريفات
الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذى من شانه ان يحس و يتحرك و
تعريف الانسان بانه الحيوان الذى من شانه ان يدرك الكليات اى يتعقل المعانى
الكلية و ينصورها .

ثم لا فرق فى البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقائق الموجودة
بنفس السلوب والاعداد غير جازيئ سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف
تحصيل امر فى الذهن والدم والمسمى مفهوما فوال شيء لا تحصيله .

فصل (١)

فى ذكر اختلاف الناس فى تحقق الجوهر الجسمانى ونحو وجوده
الذى ينخصه

اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذى يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول
والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضرورى لانزاع فيه لاحد من العقلاء و اما انه متصل
بنفسه ام لا وانه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر و عرض فليس بضرورى
ولهذا وقع الاختلاف بين الناس فى نحو وجوده .

فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا
لاوهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بدم تناهى الجواهر
الفردة فى كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه .
وقائل الى تناهيها وهم جمهور المتكلمين .
ومن قائل انه متصل فى نفسه .

فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية وهم جمهور
الحكماء

ومنهم من ذهب الى انه يقبل عدداً منهاها ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلاً وهو صاحب كتاب الملل والنحل .

ومنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجى اعنى الفك او التقطع لكون الجسم المفرد عنده صغيراً صلباً لا يقبل شيئاً منهما لصفه و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين .

والقائل بانقسامه باقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت الى انه جوهر بسيط هو الممتد فى الجهات المتصل بنفسه اتصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته وهو راي افلاطون الالهى كما هو المشهور ومنهـب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحضون = حضونهم = ذلك منهاجهم كالشيخ الشيد والحكيم السعيد شهاب الدين = يحيى السهروردى فى كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحضون حضونهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابى نصر وابى على وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقدارى وهو مذهب اليه الشيخ الالهى فى كتاب التلويحات اللوحية والعريشة وقد شنع عليه بعض الناظرين فى كتبه اما وجد تناقضاً بين كلاميه فى هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم و جوهرية المقدار فى احدهما واختار انه مركب من جوهر سماه هولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوعاً احد طبيعى من جوهر وعرض وبين الكلامين مغالفة بحسب الظاهر .

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المناقاة بين ما فى الكتابين فى المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيها ويتحقق ذلك بان فى الشمة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير فى الجوانب وهو عرض فى المقدار الذى هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهولى على

مصطلح التلويعات و ذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذى يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة الهولى فلان مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار فى احد الكتاين وحكمه بتركيب الجسم وعرضية المقدار فى الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من اشتراك اللفظ .

بحث و اشارة

ان كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع والمطارحات صريح فى انه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى = ماهو من هوارض الكم وفصوله ويبتل الاتصال الذى هو مقوم للجسم وما ذكر فى التلويعات شيئا يدل على ان ماسما هولى يكون امتدادا جوهريا بامتداده وامتدادا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهولى التى هى عند المشائين بسلطان منية الجسم بما هو جسم اعنى ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان فى الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منها فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والالما افتقر فى تعقلها الى تعقله اولافه وجزئه والقابل له هو المسمى بالهولى جزء آخر للجسم .

وهذا صريح فى ان رأيه ههنا فى الهولى موافق لرأى جمهور الحكماء وفى حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهولى مقدار جوهر قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهرية المقدار وعرضيته بلا خلص وكذا فى ببساطة الجسم وتركيبه فان ماسما هولى فى احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كمال الجسم الابهذا المعنى او بما يلزمه .

واما الهولى التى اثبتنا فى كتابه الاخر فانها لا تصلح الاجزاء الجسم لان

الجسمية لانتم ولا تصور الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مطلقاً فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقة الجسم المطلق ونحن بسدد ترجيح قول الحكماء الداهيين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري انشاء الله العزيز الحكيم .

فصل (٢)

فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه و
يتوارد عليه آحاده مع بقاء الاول .

ان اول ما يجب عليك هنا ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمنصل بالمعنى الذى هو حقيقى لا بالقياس الى شىء آخر وبالمعنى الذى هو مقبس الى الآخر اماماهو صفة حقيقة فهو ايضا معنيان .

احدهما كون الشئ فى مرتبة ذاته وحد مهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المنقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اى مماثلة فى القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجدورا ولا مباينا ايضا ولا اقل ولا اكثر .

وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم فى حد نفسه كما سنبين عليه انشاء الله تعالى اذ هو بعد ما حقق امره فى عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية فى مرتبة ذاته مصداق لعمل المنصل والممتد عليه مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فأتصاله وامتداده نفس متصليته و

ممتديته لامر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المنصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل له على اختلاف راي الحكميين العظيمين المتقدمين .

فان قلت : لو كان الجسم فى حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شىء دون شىء ولكن قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية ، فيكون نوعاً من الكم ، لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته

قلنا : ليس هذا القدر اى مجرد كون الشىء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية ، بل انما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية و تحصيل قدد الاتصال ، اذ مالم يتعين ذهاب قدر الثمادى والانبساط اما الى حدمعين من الحدود والنهايات وه ببلغ خاص من المبالغ والغايات ، اوالى اللانهاية فيهما ، لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين ، ولا يتميز فيه جزء عيى عن جزء عيى ولا وهمى عن وهمى باحد اسباب القسمة من الفك او القطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين ، كالبقة او غير قارين كهما ذاتين او موازاتين ، اذ المصحح والمهيء لجميع هذه الانحاء فى القسمة هو تعيين المقدار ، سواء كان معروض القسمة والاثنية نفس المقدار او معنى آخر كالبيولى او الجسم .

وليس للجسم فى مرتبة ذاته الانفس الامتداد فى الجهات كلها من دون تعيين الانبساط وتقدر الغهاب و الاتصال ، و انما يعرض كمية الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال .

والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال ان مهية الجسم منصورة فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية و العددية ، نم لابد له فى الوجود الخارجى من تعيين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات اللوازم الذنعية .

قال الشيخ الرئيس: عظم الله تقديره فى التعليقات : اذا قلنا : جزء من جسم

فمعناه جزء من مقدار الجسم ، فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلاً ومثاله في المتصل اذا قلنا : جسمان من جملة خمسة اجسام ، فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير .

وقال في الشفاء : فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلاثة ، وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية ، فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر ، بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه ، بانه مساو او معدود به او عادله او مشارك او مباين ، واما ذلك له من حيث هو مقدور من حيث جزء منه بعده ، وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها .

وثانيهما : كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لآخر .

و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للاقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة في الجهات كلها وبعضها فقط . فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان .

والدليل على اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم . والآخر فصل الكم . يتقوم به الكم المتصل ، ما ذكره في فصل من الهيات الشئ معقود لبيان ان المفادير اعراض بقوله و اما الكميات المتصلة فهي المتصلات الابعاد

واما الجسم الذي هو الكم . فهو مقدار المنتمل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ، فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف كان وعلى اى قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده

واما مقدار هذا الاتصال . فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك وربما يفيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي . والذي هو عرض فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات و عن الثاني في التي تسمى

بالتعليميات ، واما ماهو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معينين .
 احدهما : كون المقدار او الشيء ذى المقدار متحد النهاية بآخر مثله ،
 سواء كانا موجودين اثنين او موهومين ، فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني
 بهذا المعنى .

والثاني : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا ان متصل
 بذلك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل ، وهذا المعنى من عوارض
 الكم المتصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية او من جهة ما هو في مادة كاتصال الاضواء
 بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام . و بالجملة كل مماس
 يكون عسر القبول لمقابل المماس .

تلخيص و توضيح

فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق التبيان ان للجسم الطبيعي بما هو
 جسم طبيعي امتداداً وانبساطاً في الجهات الثلاث مطلقاً ، فهذا له بحسب سنخ طبيعته ،
 لانه من مقومات مهيته . وليس له من تلك المرتبة ان ينعين تماديه بالنهاية والانهاية
 ان امكنت . بل احدهما من عوارض الوجود له لامن لوازم المهية كما امر ، فالجسم
 بهذه الحثية في هذه المرتبة لايساوى جسماً آخر ولا يفاوته بالعظم والصغر .
 ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات ، لحق له امكن انقراض الاجزاء المشتركة كفة في الحدود
 المشتركة و عرض له الاتصال بالمعنى الذي هو مبدء فصل الكم ، و مصحح قبول
 المساواة والفاوطة .

ولايتوهم من احد ان هناك امتدادين وممتدين بالدات جوهرية وعرضية ، بل
 انما الممتد بالذات ، وجود و احد ان اعتبر مطلقاً ، فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي
 وليس له بحسب هذه المرتبة ان يكون ممسوحاً وان اعتبر متعيناً في تماديه ، فصح
 ان يسمح بكذا وكذا مرة او مرات متناهية اولاً متناهية ان جاز وجوده فكان جسماً

من باب التعليمات ، وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعى و ليس من الكميات و ان كان عرضا خارجاً عن حقيقة الجسم و بالآخر نهاية للجسم التعليمى ويكون نوعا خاصا من المقادير القادة .

و كذا القياس فى الخط ، الذى يكشف الامر فى جوهر الجسم المنصل باحد المعنيين و عرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والنكيب كالشمعة الواحدة ، فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول باق ، و المقدار المساحى بحيث يمسح بكذا وكذا باق ، و هو حقيقة نوعية من الجسم التعليمى لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها او تحتها ، و تبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة تسوجب تبدل الاشخاص المتساوية فى الكم ، لان التساوى يوجب المماثلة فى الكم .

فعلم من هذا ان الجسم التعليمى عرض فى الجسم الطبيعى يفارقه فى الوهم دون الوجود بحسب الطباع ، و كلاهما يفارقان المادة بتبناهما فى الوهم دون الوجود انما المفتقر الى المادة فى الوجودين الوهمى والعينى تغيرات كل منهما و انفعالاتهما الشخصية ، و سيظهر لك حقيقة هذه المعانى فصل ظهور وانكشاف فى الفصول التالية من بعد اشاء الله الحكيم .

فصل (٣)

فى ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها

بالجواهر المتصل

ان العقل بغيريزته التى فطر الله علىها يعجز ان يعرض المقدار و الكمية الانصالية اما ليس ممتداً فى نفسه ومتصلاً فى ذاته ، كما قال الرئيس : بلغة القوس فى كتاب داشنامج الموصوف بالحكمة الملائية : جسم درحد ذات ييوسته است كه اكر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى ، فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن الثمين الامتدادى ، والتجدد الانبساطى ، حيث لم يكن ذاته ذاتاً مقدارية ، اذ لو كان فى حد نفسه امورا متفاضلة لكات بعد عروض المقدار المتصل له ، اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا ، فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا ، اذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض ، فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة فى الحدود المشتركة كان العارض كذلك ، فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق الفرض .

واما الهيئة العارضة للعسكرو نظائره فليست عارضة لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعددة ، بل انما عرضت لها فى الذهن عند اعتبار العقل اياها امراً واحداً ، فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل ، اما بلا واسطة كالجسم التعليمى او بواسطة كالسطح و بعده الخط ، وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب اتصالها المسافى صالحة لان يتكلم بالزمان وينتدبه . فان جملة الكميات المتصلة مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات .

و ان سئلت الحق فالكمية المتصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالى . لان تكثر النوع الواحدانى لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية ، وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امراً ذاتيا له او لازماً لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه افراداً كثيرة . فلم يتحقق منه فرد واحد ، فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير ، هذا خلف .

فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا فى شخص والمفروض خلافه ، فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده للاتصال و الانفصال .

وقد علمت ان المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعى . و حيث الجوهر الاتصالى ، و سيظهر لك عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخله الجزء الصورى واعداده اياه لقبول النصل

فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال الجوهرى ، فليكن هذا عندك محفوظا .

فصل (٤)

في انحاء التقسيم الى الاجزاء المقدارية

وهي اربعة :

- ١ - احدىها : انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل فى الخارج .
- ٢ - وثانيها : وهمية جزئية توجب كثرة فى الوهم ، ولا يخرج فيها الى الفعل فى الوهم الاجزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى لالى نهاية .
- ٣ - وثالثها : عقلية فرضية تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض مجملة على ماهو شان العقل البسيط الاجمالى فى ادراك جزئيات المية العقلية .
- ٤ - ورابعها : ما بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين : فالاول مبدء الافتراق الخارجى ، والثانى منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف فى الواقع ، والتقسمة باقسامها اذا طرء الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية فى درجة مقدارها التعليمى الان الانفكاكية مما يحتاج الى تهبؤ من المادة ، وهى التى تقبلها وتنحفظ معها كما استعرف . فهى من عوارضها بالحقيقة وان كان المبهى لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصورة اتصالية .
- ٥ - واما الوهمية : فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للمادة .
- ٦ - واما العقلية : فهى ايضا من عوارضها بما هى متصلة اتصالا بالمعنى الاول من الاولين .

ومما يجب ان يعلم : ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك او على سبيل المسامحة والتجاوز ،

فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الاتصال و الانحلال اليها لا بالحقيقة ، بل بالمشابهة ، بان يقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اى بحسب شخصه ووضعه لا يميته لكان اشبه الاشياء واليقها بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل ، فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة ، بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية انما هي بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل في العدد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ به كي يتمكن في اندفاع ما ذهب اليه ديمقراطيس .

فصل (٥)

في اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود

الصورة الجسمية

اعلم : ان المتكفل لتحقيق المهيئات واثبات نحو وجودها انما هو العلم الكلى والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعى (١) كما ان ايجاد الحقايق الابداعية لا ينصور الا من العقول الفعالة دون القوى الجسمانية المتفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات ، اذا العلم صورة للمعلوم وحقيقته .

و اقول : اذا اشتدت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية لبس الا البارى جل اسمه بحسب قوة تأثيره في الاشياء وسراية نوره النافذ اليها ، فما من مطلوب الا ويتكامل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه . ومن

١ - لان العلم الطبيعى انما يبحث عن احوال الجسم من حيث انه يتغير وليست المهيئات ولا نحو وجودها من المواضع الذاتية للجسم من الهيئة المذكورة بل انها من عوارض الموجود من حيث هو . وجود فيجب ان يبحث عنها في العلم الاعلى فيكون المتكفل لهذا التحقيق والاثبات هو العلم الالهى بالمعنى الاعم .

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية . فيكون علمه باى شيء كلى او جزئى من مسائل العلم الالهى ، لان علومه حصلت من النظر فى حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها ، و هكذا الى ان ينتهى الى الشخصيات .

وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الالهى والفلسفة الاولى ، الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالاسباب القاصبة المستعيلة البعيدة عن الجزئيات الناذلة فى هوى السفل الثانية من الحق الاول فى هاوية البعد ، فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المنفيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب ، فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم واخذوا مبادئ العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى ، فشغلهم شان من شان ، و اما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روى عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله ، واليه الاشارة « اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » .

وبالجملة فان الاشياء ذوى الاسباب (١) لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها ، وهى اربعة : فاعل وغاية وصورة ومادة .
فمن الاشياء ماله جميع هذه الاسباب .

ومنها مالا يكون لها الا الاولين ، و العلوم المختصة بمثلها يسمى علوم المفارقات ، وما يخص بماله جميع الاسباب هو العلم الطبيعى اذا كانت امرا مخصوصا و الافهوا الرياضى ، فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و اثبات المادة و الصورة

١ - لان ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها ولما كان سبب جميع الاشياء هو الله تعالى فلا يعرف شيء من الاشياء الا بمعرفته فيكون معرفته مقدمة على معرفة الاشياء كما ان وجوده مقدم على وجودها .

وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي ، اذ لامادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء ولاصورة .

ولما كان اتصال الجسم وقبوله للاتقسامات بلانهاية ، وقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد ، انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعات ، فذكر مسألة الجزء في اوائل الطبيعات على - بيل المبدئية .

اللهم الاما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حر كاته و قواه وافعاله المنصلة ، فان شيئا واحداً يكون مشكلة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين ، كبث استدارة الفلك .

فانه ثبت في الرياضى بالبرهان الانى والبيان التعليمى وفي الطبيعى بالبرهان اللمى ، والبيان الطبيعى من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار ، وكذا شىء واحد قد يثبت نحو وجوده من مبادئه المخصوصة ثم يجمع وجوده موضوعا لاحكام واحوال خاصة ، ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشىء بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى ، وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة .

اذا تقرر هذا فنقول : ان الجوهر اذا كان له وضع واسارة وتخصص بعين بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله ، فينقسم ولو وهما ، وكذا له وجهان الى الشرق والغرب ، فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم ، فيكثر اجزائه بحسب معاداته لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا .

فان قلت : يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات ونسب الى امور خارجة بلا استيجاب تكرر في جوهره وذاته ، وغاية الامر ان يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا .

قلت : اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجوه اصلا ، فهذا مما يحرم في شريعة العقل و يجزم بديهة العاقل بطلانه .
والذى يوجب التنبيه عليه : ان الشيء الذى له مميزات الى امور مختلفة
يعنيها ، اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من
تلك الامور المختلفة دون غيره : بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقى لهذا عين
الجزء الملاقى لذلك ، فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة الوضعية و تعددها مما
يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا .

ولهذا عدل الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمتكررة بذاتها ، لان طبيعته
تقتضى التباين ولو وهما ، فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون
ذا اوضاع متعددة كذلك لا يعوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة
الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة و تعدد فى ذاته يصحح ثبوت
هذه النسب الكثيرة .

واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذى وضع من غير ان يتطرق
اليه بحسبها كثرة و اثنينية لافى الخارج ولا فى الوهم ، فهذا اشد سخافة و اوغل نزولا
فى الباطل و ابعد بعدا عن الحق .

اعلم : ان للحكماء فى باب اتصال الجسم و نفى تركبها عن الجواهر الفردة
حججا قوية و وجوها اضطرارية موجبة لوجود المنصل الجوهرى ، ولهم فى هذا الباب
طرق متعددة .

فمنها : ما يبتنى على ان تعدد جهات الجوهر المنعيز و نهاياته يوجب الانقسام .

ومنها : ما يبتنى على الاشكال الهندسية .

ومنها : ما يبتنى على الحركات والمسامات .

ومنها : ما يبتنى على الظلال ، اما الطريق الاول : فالمشهور منها فى الكتب

حجتان خفيفتا المؤنة ، لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ،
ولا على الحركة و الزمان واشباههما .

ففي الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يعجز عن المصاة بين الطرفين ، فينقسم اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر ، وان لم يكن حاجزا ، فاسنوى وجود الوسط وعدمه ، وهكذا الحكم في كل وسط ، فلم يبق حجاب في العالم ولا تقدر وحجهم فالتداخل مستحيل .

وفي الثانية : يفرض جوهر فوق اثنين و على ملتقاهما ، فان لقي بكله او ببعضه كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط ، فليس على الملتقي وقد فرض عليه ، و ان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا ، فانقسم و انقسم جميعا .
والاحتمالات ترتقى الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتحقيق .

و من الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء ، فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد ، فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار ، فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل لشيء دون شيء ، فيكون له طرفان ، و = هو معنى الانقسام و هذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفى التركيب من تلك الجواهر .

واما في نفى الجوهر الفردي مطلقا ، فلا يخف مما ذكرنا ولا قبلهما .
ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا يتجزى له الطول والعرض دون العمق ، فاذا اشرفت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصري حتى يكون وجهها المضىء او المرئى غير الوجه الاخر فينقسم .

واما الطريق الثاني المبني على الاشكال و الزوايا و الاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة ، كما يظهر على المتأمل في كتاب اقليدس الصوري .

وفعن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا صالحا من البراهين المبينة على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم ، وقبوله للانقسامات بلانهاية من اراد الاطلاع عليها ، فليرجع اليه .

عقدة وحل

قال شارح المقاصد : ان برهان هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبنى على رسم المثلث المتساوى الاضلاع المنوقف على رسم الدائرة لكن لاسبيل الى اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم منتهى ثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية ، لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ، ولا نهى بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط .

وهذا البيان لا ينمض حجة على مثبتى الجزء اذا ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه و لو سلم ، فانما يصح لولم يكن الخط و السطح من اجزاء لا تنجزى او مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديبها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة . انتهى كلامه .

و الحل بان اثبات الدائرة والكرة و نظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعارض و قد نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما فعله الفرجا ليس الادائرة عرفة لاحقية ، الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرأ فى الحركة على الوجه المذكور .

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفى الجزء اولافان الرئيس قدس سره اثبت فى الشفاء و النجاة الكرة اولا بطريق لمى مبناء على اثبات الطبيعة فى الاجسام ، و كون مقتضاء فى البسائط الجسمانية ليس من جملة الاشكال الا الاستدارة لتشابهها ، بل الكروية على الخصوص ، لان شان مالا زاوية لعن الاشكال البيضية والشلجمية والمنفرطة ، ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ، واختلاف تقدر فى الطول و العرض و الطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا و اذا اثبت الكرة

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث اويتوهم في الكرة الحقيقية .
ثم قال : واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة . فانه اذا فرض الشكل
المرئى مستديراً مضرساً و كان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق
طرفا خط مستقيم على نقطة تمرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع
كان اطول .

ثم اذا طبق على الجزء المر كزى وعلى الجزء الذى ينخفض من المحيط كان اقصر
امكن ان ينضم قصره بجزء او اجزاء ، فان كان زيادة الجزء لا يستوى بل يزد عليه ، فهو
ينقص عنه باقل من جزء و ان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا
الندبر بعينه ، فاذا ذهب الانحراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية و = هذا
خلف على مذهبهم انتهى .

فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء .
وان كان جمهور المنكلمين القائلين بالجزء انكروها ، فان وجودها يؤدي الى نفي
وجودها ، اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المنجزية فاما ان يكون
ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا .

فعلى الاول : اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم اولا فيساوى في
المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدد ، و - - - يخل فان كنت
متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بهما والمحاطة
بها ، وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحدد الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى
ان ينتهي الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضرورى ، واللزوم واضح . لان التقدير
تساوى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق .

وعلى الثاني : وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء
لان غير الملاقي غير الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام .
وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والعصى يكذبه .

واما الكرة فعلمها يعرف بالمقايضة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل .

فاذا **تقرر ذلك فاعلم** : ان طريق اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة و اما المجادلة (١) بالنى هي احسن ، ففى الاول ، الفرض اثباتها مطلقا تحصيلها للمبرهن ما هو كمال نفسه سواء صدق غيره ام لا ، وفى الثانى (٢) اصلاح المدينة و مصلحة الناس فى هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل فى العقائد .

وكثير من الباحثين اهتموا فى شرائط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام .

فلمهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض امر مستحيل ليس بمحال ، و ذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء ، فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة و الدائرة باصول فلسفية مبنية على اثبات الطبايع فى الاجزاء و ايجابها للاشكال المستديرة بالقوايل البسيطة ، فذلك وان كان تاما فى نفسه لكن ليس نافعا فى حقهم لانكارهم تلك الاصول المبنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم .

١- لا يخفى ان المجادلة لا يثبتها على المسلمات والمشهورات لا يفيد الا لفظان فلا يكون طريقا لاثبات الحقائق لكن لما كان ملزما للخصم المماند للحق و بالزامه يسلم الحق من المعارض وماز ثابتا كان الجدل طريقا لاثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر .

(اسماعيل رة)

٢- وهما ركة فى هذه المنفعة الموهلة الحسنة قوله تعالى وادع الى سبيل ربك بالحكمة

والموعظة الحسنة وجادلهم بالنى هي احسن ، فتغلن .

(اسماعيل رة)

وهذا ايضا نوع من الاختلال في المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق ، اذ قد ثبت في الميزان مقدمة ان من جملة المفاطات الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي و ان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر .

ومن هذا القليل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبنى على اشكال غير المربع والمثلث (١) القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد ، فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الالمربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر ، فكل دليل يبنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا .

اما عدم كونه برهانيا ، فلانه لقائل ان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور ، بان يقول : ان اللازم من الدليل و ان كان امرا محالا في الواقع الان معالينه على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما المستحيل آخر عند فرضه .

واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعد لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالة له في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل و منطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من نقطة التقاطع الربيعي او الخريفي ، وان الانعراج

١- اقول وجود المثلث المذكور يستلزم نفي الجذر فانا اذا فرضنا مثلاً يكون كل من ساقيه من خمسة اجزاء فلامحالة يكون الساق الاخر الذي هو وتر القائمة جذر خمسين جزءه بفك المروس و هو يستلزم انقسام الجزء فانهم .

بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقصد جزء واحد وبعده يصير اصغر ، فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حنين بن اسحق من انه لو تركيب الجسم من الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلاثة اجزاء لا ينجزى .

بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطر الم محدود واحد جانبيه خط اب والاخر ج د .

فاذا وصلنا بين نقطتي اد ، بخط اذا كان ماداً بالمركز ملاقياً بالمحيط من الجانبين ، مع انه مار بثلاثة خطوط منصالات ، فيكون مركبا من ثلاثة اجزاء وهو المطلوب .

وقصاده يعلم مما ذكرناه ، فان كون القطر مركبا من ثلاثة اجزاء وان كان ممثنا في نفس الامر ، الا ان استحالة على الفرض المذكور ممنوع فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطراً لمربع سطحى وماداً على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع والقطر متساوية .

وكذا يجب ان يكون ههنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد الممرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية .

ثم الجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعليقاته على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والبيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركيب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركيب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مساويا لضلعه .

ثم تقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في البيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره .

وما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحاً

متالفا من اربعة خطوط جوهريه تركب كل منها من اربعة اجزاء يلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لانبار عليه .

واما الطريق الثالث المبني على الحركات وتفاوتها التي ليس بتخلل السكناات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر يكون حركتاهما متساويتين في السرعة والبطؤ والاخذ . فيلتقيان لامعالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني والثالث ، او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما .

وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة معا كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما .

بمافه ان السريع اذا قطع جزء فلوقطع البطيء اقل منه لزم الانقسام ، وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافا هذا خلف .

وكما احتجوا من جهة المسامحة بقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتا بواسطة ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء ، وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء تحرك اقل والا لكان مسامحته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير .

وكما احتجوا من جهة العماسة باننا اذا وقمنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قسائم الزاوية كان الخط المذكور وترأله ، وفرضا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة اذرع مثلا .

فلا محالة يكون السلم جند خمسين لقوة شكل العروس ، فاذا جردنا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما ينجر منه من اسفله اقل من ذراع .

اذ لو كان ذراعا صار ذلك الضلع اربعة ، والضلع الثاني ستة فيصير مربع

الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذد خمسين وذلك محال فثبت انه
ينجر اقل من ذراع .

و انت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لاتنجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه
جزء وجب ان ينجر من اسفله اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام .

واما الطريق الرابع المبنى على الظلال ، فكقولهم اذا غرشنا خشبة فى
الارض فعند كون الشمس فى الافق الشرقى لابد وان يقع لها ظل .

ثم لاشك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعندما
تحركت الشمس جزء واحد ابدان ينتقص من الظل على ، فاما ان = يكون جزء واحد
فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك ، وان محال اواقل ، فيلزم الانقسام .

اوهام وازاحات

من الناس من استدل على اتصال الجسم ، بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء
لاتنجزى ، لكان متقوما بها ، فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى
البيان ، ولا ينكرها كثير من العقلاء ، وبطلان التوالى باسرها يدل على بطلان المقدم .
والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء
الخارجية واجزاء صفات احدهما الاخرى ، فان الصفات المذكورة انما هى فى الاجزاء
العقلية كالاجناس والاقوال ومع ذلك بشرط كون المبهمة منعقدة بالكنه وهو ممنوع .
واما الجزء الخارجى ، فربما يفتقر الى البيان كالبهولى والصورة عند الحكماء ،
وكذا العقلى اذا لم يتصور المبهمة بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجسيتها لها
ولغيرها من الجواهر .

ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهايا ضرورة فكان مشكلا ككرة او
مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهرو
اما الكرة فلانه لابد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجة اقل من الكرة .

والجواب بان التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا في جهة والالكان خطا ، فكيف في الجهات والالكان جسما ، ولو سلم فذلك في الاجسام دون الاجزاء .

و منهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وحينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه ، فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر ، يكون شفعه نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينصف الجسم وينقسم الجزء

والجواب يمنع كلية الحكم المذكور (١) وانما ذلك فيما له نصف فلا اشتباه في هذا الاخير كمثلوه انما وقع من جهة اجزاء صفة الشيء (٢) على جزئه الغير المتقسم .

فصل (٦)

في ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعترلي

اعلم : انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعترلة لا يفرقون بين القوة والفعل . فيأخذونه تلك الاقسام حاصلة بالفعل فمن ههنا يلزم عليه الانتهاء الى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر .

١ - الحكم المذكور هو ان نصف ظل كل شيء ظل نصفه والسند للمنع هو ان الحكم المذكور يقتضي ان يكون لكل شيء ذي ظل نصف وهذا يقتضي انقسام الجزء وهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء ، فتدبر . (اسماعيل ده)

٢ - اقول اذا لم يكن شيء ماى اجزاء وحدات سوى وحدات الاجزاء صفاته بينها صفات الاجزاء كما في العشرة ، من الناس مثلا فالا صفات العشرة بعضها صفات آحادها فاعلم ان هذا يظهر قوة الاستدلال فان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تنجزى من هذا القبيل لان اتصال بينها بحسب الحس لا بحسب الواقع الا ان يقال بان هذا الاتصال له اثر ، فتدبر (اسماعيل ده)

وقد يستدل على ابطال المنهج اولاً بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو
فى ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا الواحد فيها موجود فاذا اخفمنها آحاد متناهية امكن
ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة فى الوضع .

ثم يستدل على تعميم الحكم بتمامها الاجزاء فى جميع الاجسام بنسبة اجزاء
ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها يلزم المطلوب اذ بحسب
ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما
كانت الاجسام والابعاد متناهية كما سيجىء ، فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية
لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي .

واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين
مختلفتين ، مع ان الازدياد فى الحجم بسبب الازدياد فى العدد مستنداً بان ازدياد الزاوية على
الزاوية فى المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر ، مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد ،
فان نسبة الزاوية العادية فى المثلث المتساوى الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالنصف
ولست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل العمارى ، بل يجوز ان يكون نسبة
الجسمين من النسب الصمم التى توجد فى المقادير دون الاعداد ، فلا يوجد مثله فى الاعداد
لان نسبتها عددية قطعاً .

ورد هذا بانه لما كان الجسمان عنده مر كيين من الاجزاء التى لاتنجزى ،
فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية ، فلا يكون
صمية فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هى بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد
بخلاف المقادير ، فاذا كانت المقادير كالاعداد فى تألفها من الوحدات لم يبق
فرق الا بان الوحدات فى احدهما وضعية وفى الاخر عقلية .

واما الجواب عما ذكر اولاً بان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد
الزاوية فى الانعراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها
وعند ذلك الامرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة ، وهذا وان كان بعنا

على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير .

و مما يختص ايضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين و ذلك لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسم وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة ، والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال ، فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه .

ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شاعته لم يتفعل لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور ، فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة لاثركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة لمساء و بمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا .

ولو كانت نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الاعلى هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل .

ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال بان قطع المسافة المعينة ، انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة و هو على جزء من المسافة ، وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان ، لان المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي .

و زعم ان هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للاقسام بغير نهاية في زمان محدود ، و ذلك لكون الزمان ايضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة و الفعل جهلا منه او تجاهلا حبا للنصب او رفضا للحكمة ، وعن ان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية ، فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه ،

فالقول به قرع لباب السفطة وضلال عن سنن الحق و صراطه المستقيم .
 فمن كان ذابصرة ينظن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع الى قطع
 المسافة ، وان كان عدم التناهي فيماله امتداد واحد اظهر واجلى ولكن «من لم يجعل
 الله له نورا فماله من نور» .
 ثم العجب ان المصحح لراى النظام كيف صاد بعينه نقضا على مذهب الحكماء
 فى اتصال الاجسام هند جماعة باعيانهم .

فصل (٧)

فى الاشارة الى مفاسد مترتبة على نفى الاتصال فى الجسم

يشهد الحس ببطلانها

وقد التزمها مئبئوا الجزء الذى لا يتجزى وهى تفكك اجزاء الرحي يسكون
 المنحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ، و لقوة هذه المفاسد
 انعطف بعض المتكلمين عن اصراهم على اثبات الجزء راجعين الى مذهب المحققين
 منهم الامام الرازى وغيره وتوقف بعضهم .

قال فى كتاب نهاية العقول : اعلم : ان من العلماء من مال الى التوقف فى
 هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة ، فان امام الحرمين صرح فى كتاب التلخيص فى
 الاسول ان هذه المسئلة من مجازات العقول ، و كذا ابو الحسين البصرى و هو
 احقق الممنزلة .

فنحن ايضا نختار هذا التوقف ، فاذن لاجابة لنا الى هذا الجواب عما ذكره
 انتهى قوله .

و قل فى التاريخ انه وقعت مناظرة فى مجلس صاحب بن عباد بين جماعة
 من اصحاب تناهى الاجزاء واصحاب النظام ، القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره ، فالزم
 اصحاب التناهي اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية فى الجسم ان

لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه ، لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه و دخوله في حيز جزء آخر وانتقال جزءه غير الى حيزه ، فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه ، فارتكبوا في الجواب القول بالطرفة ثم الزمواهم ايضاً بان كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهي من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء .

ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحي عند حركة البعيد وقطعه جزء واحداً لكون القريب ابطأ من البعيد ، وانزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحي عند حركتها على مثل دوائر دافية بعضها فوق بعض و شغعت كل من الطائفتين على الاخرى و استمر التشنيع عليهما بالطرفة و التفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مريانه .

ومما يقوى التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نقرر الاول فيما يتفق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالمملك الدوار و قد وصف تعالى الافلاك بالشدّة في قوله : « وبنينا فوقكم سبعا شداداً » او في جسم لو تفكك اجزائه لتناثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته و حركته كالانسان اذا دار على نفسه .

والثاني فيما يقع التعاوت بين الحركتين باضعاف اضعاف حركة البطيء كحركة القوس والشمس ، فيما اذا كان نقطة محاذاة القوس من المملك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك المملك لئلا يبقى لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار ، و تعلق ارادته بتفكيك اجزاء الرحي تارة و الصاقها اخرى جهلاً بان ارادة البارئ اجل شأنا مما تصوره .

ثم من العجائب ان يتفطن اجزاء الدوامة و الرحي وهما جسمان جماديان

من القطعة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغي ان يقف حتى لا يزول سمته عن الاسرع و علم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المصافتين الاسرع والابطأ و كيفية انضباط هذه النسب في ازمة السكنات في كل جزء جزء من الاجزاء الدورات على حوالى الدوائر .

ولا تيسر للصوفية المرتاضين عشر من اعشار اعشار هذه القطعة مع دعوام الكشف و الكرامات ، بل لا تيسر لانسانين قصدا موضعا واحداً احدهما اقرب منه من الآخر واراد ان يبلغا معا الى ذلك الموضع ويتما سيرهما دفعة واحدة ، اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابطأ انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه .

ومن الثانى بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطاقة ازمة السكون جهلا بانه اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من زمان السكون ، فينبغى ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا .
وهما يؤكدا قولهم لزوم (١) وجود المعلول بدون العلة في حركة الشمس

١- لا يخفى على المتأمل ان معنى هذه الصورة يمكن التزام وجود العلة بدون وجود المعلول و التزام وجود المعلول بدون وجود العلة فان حركة الدلو معلول ومن جملة اجزاء علتهما التامة حركة القلاب فعلى تقدير سكون البطيء وهو القلاب يلزم وجود المعلول وهو حركة الدلو بدون وجود علته التامة اذ بانتفاء الجزء ينتفى الكل و بملاحظة ان عدم العلة علة لعدم المعلول فسكون القلاب علة لسكون الدلو فيتحقق العلة بدون تحقق المعلول ولذا قال المصنف في الصورة الثانية اولا وجود العلة بدون المعلول و آخرأ وجود المعلول بدون العلة ، فانهم .

و سكون الظل و وجود (١) العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بشرأ عبقامائة ذراع مثلاً وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً وعلى طرفه الآخر دلو ، ثم شدنا قلاباً على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً أرسلناه فى البئر بحيث وقع القلاب فى الحبل الأول على طرفه المشدود فى الخشبة ، ثم حبرناه ، فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الأسفل معاً ، وكذا انتهائهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع و القلاب خمسين ، مع ان حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو ، فلو كان له سكناات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة .

فصل (٨)

فى تقرير شبه المتبعين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشوة

عن وجه المقصود بازالتها

اعلم : ان مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم ينشأ القسمة فيه ، فيستوى الجسم الاصفر كالخردلة والا كبر كالجبل فى المقدار لاسنوائهما فى عدم نهاية القسمة و يلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ، ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه .

وهذا مما يندفع بان الجسم المفرد لاجزاء له بالفعل بل بالقوة و عديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات و الالوف الغير المتناهيين و بينهما من التفاوت ما لا يخفى .

والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام مالم ينقسم و اذا قسما مساوياً كل منهما

١ - الظاهر وجود العلة بدون المعلول فى الاول والحق وجود المعلول بدون العلة فى

الثانى ولعل ما ذكره وقع سهواً ، فلا تغفل .

(اسماعيل ده)

صاحبه فى العدد ، فكل واحد من الاقسام التى للخر دلة اصغر والتى للجبل اكبر ، وهكذا بالغاً ما بلغ لالى نهاية .

نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على ابطال منجه .

واما ما قال بعض الافاضل فى هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة و اما اذا كانت متناقصة فلا . الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه و هكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم اما يقبل الاقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة ، (فمدفوع) بما قبل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما لامحالة ، فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهى قطعا ، والمنع مكابرة .

واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع ، فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة و اما وجودها بالفعل فامر محال و المحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر وهما من هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر ، لكون احدهما مضايغ الاخر ، فيكون المجموع المركب منها غير متناه فى المقدار على ما اعترف به .

اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهى او من جانب التناهى وقال يلزوم عدم تناهى المقدار فى الاول دون الثانى .

و هذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل فى السلسلتين المفروضتين متزايدة و متناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والنضايغ و غيرها لكونها مترتبة .

شبهة اخرى قريبة الماخذ مما ذكر و هى لزوم تفضية وجه الارض بجهة

(بخرولة) اذا قسمت باجزاء ولا يغني وهذا وخافتها . فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد .

شبهة اخرى : لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المنحدر ك المسافة يحتاج الى قطع نصفها و قبل ذلك نصف نصفها وهلم جرأ : فلا يقطع ابداً ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه . وهذه الشبهة مما ذكره مرة مقبولة لتصبح مذهب النظام و تاييداً له و مرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء .

وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا ، لا وجوداً وفصلاً ، وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر .

شبهة اخرى ذكرها ابوريحان البيروني معترضاً على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس ، وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية ان لا يدرك متحرك كمنحدر كافي سمت واحد وان كان المقدم منهما باطاً بكثير كالشمس والقمر ، فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقداراً اذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقداراً أصغر وكذلك الى الانهية له على ان انا قد نراه يسبقها .

و نقل الشيخ الرئيس : ان هذه الشبهة مما اوردده الفيلسوف على نفسه ، و اجاب عنه بجواب ، وهو مما لا يرتضيه الشيخ ، لانه قال بعد ذلك و اما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة و فسره المفسرون فهو ظاهر السفطة والمغالطة .

وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابداً بالفعل ، بل يعني بها ان كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان ، فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا تقبل لصفه الانقسام بالفعل ، فيكون القسمة فيها بالقوة .

فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض

أجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شيء ، لان الحركة انما ياتى على تقسيم المسافة المتناهية فى الأجزاء المنقسمة بالفعل .

وانى اقول : ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد آنى موجود مادام كونه متحركا ، فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين مادام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود ، بل حد نوعى فكذلك البعد الذى بينهما ليس بعدامعينا شخصا . بل بعدا مطلقا ، وانما يكون لكل منهما فى كل آن فرض حد معين من المسافة ، و بينهما مقدار معين منها ، وكما ان وجود الانات فى زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما

نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب فى الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض ، لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع هى غاية التباعد بين الدائرتين ، وغاية التباعد بينهما ليست الاعدداً متناهيا بين كل اثنين منها مقداره وحدانى الذات والصفة غير منقسمة الا بمجرد الفرض .

شبهة اخرى : اذا تد حرجت الكرة على سمت واحد فى بسيط مستوي يكون ملاقة دائرة منها بخط مستقيم من البسيطة بنقطة بعد اخرى ، ويلزم منه تجاوز النقط و تركيب الخط منها و رفعت بان مماسة الكرة البسيطة و ان كانت فى حال الثبات والسكون بنقطة لاغير ولكنها فى حال الحركة انما هى بخط غير قار مندرج الاجزاء فى الوجود ، و كذا يكون المماسية بينهما فى كل آن فرض وجوده بنقطة ، الا ان الانات حالها فى التحقق والوجود حال النقط المفروضة فى الخط فى ان وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل .

فالاستدلال بتجاوز الانات على تجاوز النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول ، اذا التنازع فيها كالتنازع فى النقط من جهة ان الحركات و الازمنة كالأجرام و الابداء غير مؤلفة مما لا يتجزى ، وان سبيل الان من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومة

من الخط وان كان الان السيل نسبت الى الزمان نسبة النقطة الجواله الى الدائرة و
الرأسه للخط الى الخط وللناس كلمات عجيبه في دفع هذه الشبهة

فنادة يقولون ان حديث الكرة والسطح قوى وتماشها بجوهر بهما ضرورى .
وتارة يقولون : ان زوال الملاقة لا يكون الا بالحركة ، و هي زمانية لا
آنية ، فلزوم تنالى النقاط والانات ممنوع ، اذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا
وحصول الانطباق على نقطة اخرى فى آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذى
لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق ، اول ، فلم يلزم محذور .

وتارة بان المتحقق ليس الانقطة واحدة ، فلزوم تنالى النقاط ممنوع ، بل
ينعدم نقطة و يتحقق اخرى وكذا الحكم فى تنالى الانات وكلا هذين القولين بعيد
عن الصواب .

اما الاول : فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول فى الان و الثانى
فى آن آخر بينهما زمان ، فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين
الكرة والسطح اي بينهما تلاق ام تفارق والتفارق بينهما بين البطلان
و ان شئت فافرض الكرة من الحديد اوجسم فى غاية الثقل لا يرتفع عن
السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه

واما التلاقى فهو اما بنقطة او بخط ، فان كان الثانى لزم الانطباق بين الخط
المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقى النقطى لا يكون الا فى آن ، فننقل الكلام
الى الزمان الذى بين آن وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الان ، ويمود الشقوق بعينها
من راس ، والكل محال .

و كذا القول بتجاور الانات كما زعمه المتكلمون ، فلم يبق متسع الا بالاطلاع
على الحق الذى ذكرناه فى الجواب .

واما الثانى : فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة فى الزمان يكفى للاستحالة
و ان لم تكن مجتمعة فى آن واحد فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار

الى ما = لا يتقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سياتى حسب ما يقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من العوادث وغيرها مجتمعات فى الدهر المحيط بالزمان و مامعه فيه ، فيكون النقاط التى كل منها فى آن مجتمعة فى الواقع على نمت التجاور ، و لان تجاور الانات اللازمة لها على اى وجه ، امر مستحيل فى ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة ، والمنطبق على المتصل الواحدانى لابد وان يكون متصلا وحادانيا ، فاذا كان احدا المنطابقين مركبا من الافراد المتشافة الغير المتجزية اصلا ، لزم ان يكون الاخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة .

شبهة اخرى : ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات فى المستقبل ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و ان كان ممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه ، فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام .

و جوابها باختيار الشق الاول و القول بانه و ان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست فى مرتبة معينة من التناهى حتى لا يقبل الانقسام بعدها ، وهكذا حال الزمان والحوادث التى فى المستقبل عندهم .

فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من العوادث بعد هذا اليوم عددها متناه ، و كذا كل ما يحصل من ايام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه ، ومع ذلك مامن جملة من العوادث و الايام والساعات الا و يوجد بعدها حادث آخر و يوم آخر و ساعة اخرى ، فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه .

و الغناهى بهذا المعنى يصح فى العرف اتصافه باللاتناهى الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهى بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عديم النهاية فى المقدار والعدد .

شبهة اخرى : ان وجود الاطراف يستدعى محلا غير منقسم كالجواهر الفرد او

ما في حكمه والالكن انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال .

والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا .

اللهم الا ان يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمة ، واما اذا كان المحل

هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات ، فلا يوجب انقسامه انقسام
ماحل فيه .

اولا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم .

فبالاول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة وذلك كمعاذاة الجسم

لجسم آخر وانطبق له ، فينقسم المعاذاة والمطابقة نصفا وثلثا وربما وغيرها حسب

انقسام الجسم ذى المعاذاة او المطابقة الى النصف والثلث والرابع ، وذلك لان

مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث مماسة كله وهكذا .

والثاني عنما يكون عروضها للمجرد المقدار كالا بوة فانها لا تعرض للانسان

الاب من اجل تقدره و جسميته فقط بل لاجل فعله النفساني الشهوى و اخراجه

فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة ، فانها تعرض للابن بواسطة انفعال

جسم قليل المقدار يصير مادة لبده بعد استحالات وتغيرات كثيرة كماء و كبنفا عن

شخص آخر مثله انفعالا ، مثل قبول الافراز والانزال عنه .

وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسمينهما فقط حتى

ينزايدتا بتزايد الجسمين و يتناقصا بتناقصهما وينقسمان حسب انقسام البنية الى الاعضاء

فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون

الابوة التي في اليد ابوة الابوة التي في الكل .

فان ذلك واضح البطلان ، بل كل من الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو

حيوان ، اى ذو نفس مقبضا الى مماثله او مجانسه وكون الشيء ذا حيوة ونفس ليس

مما يوجب الانقسام ، فكذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض من جهة الحيوانية ،

فان الحيوانية وان كانت قابلة للتغايرت بالكمال والنقص والقوة والضعف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره ، الا ان تفاوتهما في مراتب الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر حتى يكون الكامل في الجسم كاملاً في الحيوانية والنقص الصغير فيه ناقصاً فيها ، فيكون الابل والغيل اتم حيوانية من الانسان والقردة .

فاذن نقول : ان حلول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته (١) بل بانتهاؤه وعدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عدمية .

فالمسطح ينقسم في الجهتين لافى الجهة الثالثة ، لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عروضة للجسم بواسطة القطع الذى وقع في هذه الجهة لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات ، لانه من هذه الجهة عدمى ولا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها ، لكون عروضة للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ، ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعاً .

اما انقسامه بالذات فلكون ذاته منحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له .

واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل ، فلان عروضة للجسم ليس لاجل قطع ماسوى الواحد من امتداداته ، بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطأ اونقطة ، فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الاخرين .

واما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلاً بمثل الذى ذكرناه ، وعلى هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة اصلاً ، فاعرف وتدبر .

شبهة اخرى : يلزم منها طفرة الزاوية و هي عقدة صيرة الانحلال واشكال

١ - اى لاجل ان الجسم من حيث عدمه والانتفاء يكون محلاً لاطراف بما هي اطراف ذهب جمع الى كونها اهداماً فان الجسم من الحيثية المذكورة عدمية وعدمية المحل توجب عدمية المحل .
(اسماعيل ربه)

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير ، و ما يحصل منها كالزوايا والاشكال .

تقريرها : ان الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مناهي الرياضيين وغيرهم فيها ، وعلى اى تقدير لاختلاف بين الحكماء فى قبول القسمة بغير نهاية فى الجهة التى بين الضلعين .

والزاوية قد تكون منقطة الخطين مستقيمتها او مستديرتهما ، سواء وقع تحديدهما وتغيرهما من جهة واحدة ، او كل منهما فى جهة اخرى مقابلة للجهة التى للآخر ، وهو اهم من ان يكون جانب التحديد منهما موضع الملاقاة او جانب التقدير بشرط ان لا يصيرا فى شئ من هذه الصور متحدين فى الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد والالم يكن بينهما زاوية .

وقد تكون مختلفة الخطين ، وهى اما ان يكون بحيث وقعت حدة خطها المستدير الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج ، كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها ، فالاولى مما برهن اقليدس فى كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احده من جميع الجوارد المستقيمة الخطين ، والثانية اعظم من جميع تلك الجوارد .

فاذا تقرر هذا نقول : اذا فرضنا خطا منطبقا على الحط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فإى قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها ، وهذا هو الطرفة بعينها فى الحركة .

و كذا اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير اولامثل القائمة لازدياد ما هو ازيد مما نقصت هى به عن القائمة عليها . وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه

الاول يلزم المحذور المذكور .

واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة ، وذكر وافيها وجوها غير سديدة
وتثبت بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها
على وجه الطفرة .

و بعضهم ذكر : ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين
وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما ، بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط
والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين لا فيما بين الراس والقاعدة والسفطة في
الجميع ظاهرة .

وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مرديده بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واصاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير
نفوس المستعدين ما يشفى العليل ويروي الفليل بحمد الله وقوته من وجه وجهه نذكره
تبركا بافادته وتيمنا باضائه وهو : ان الزاوية المختلفة الضلعين ، لها اعتباران اعتبارا انها
سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير ، وهي انما تقع في طريق تلك الحركة
بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني ، لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين
لا يمكن ان تساوى زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس .

فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما
فاما ان يقع المستقيم الاخرين المختلفتين او خارجا عنهما ، اذ لا يمكن الانطباق بين
المستقيم والمستدير ، فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما .

وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة
لانهما من الفصول المنوعة للخط ، فكذا لما يعاط به من جهة كونه محاطا واما كانت
الحركة امرا متصلا اتصال المسافة والجسم ، وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع
لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد ، فما يقع في طريق الحركة
لا بد وان يكون افراده و مراتبه من نوع واحد . فشيء واحد من افراد احد

المقدارين المختلفين بالمبة لا يقع في مسافة الحركة و مسلكها .
 اولاً ترى ان المتزايد بحسب المقدار الخطي لا يصل ولا يبلغ بحركة في شئ
 من المراتب مقداراً ماسطحياً وبالعكس ، وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة
 في حدودها الى مساواة جسم ما وبالعكس ، فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا
 تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في
 القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع ، وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك
 الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شئ من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة في
 مسلك تلك الحركة اصلاً ، فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة والخط
 المماس في التعاضل الى زاوية مساوية لمستقيم الخطين ولا التي بين القطر والمحيط
 في التعاضل الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر العمود عليه في
 التعاضل الى مساواة ما هي اعظم الجواد .

بحث وتتميم

وللباحث ان يقول : اذا قيست زاوية الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد
 او انقص ، فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضاً ، اذا اعظم و الازيد
 بالنسبة الى الامر لا بد و ان يشتمل على مثل ذلك الامر وشئ زايد عليه فالمماثلة بين
 المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان .

وجوابه : بان الازيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز
 على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما غاد مشترك ويقال لهما المشار كان والنسبة
 بينهما لا محالة عددية رسمت بانها اية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان
 يقال : هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه او رבעه او جزء من عشرين جزء منه .

وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون احدهما مشتملاً
 بالقوة على الاخر مع شئ زايد ، وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال :

لواحد منهما أي شيء هو من صاحبه وهو لا يقتضي كونهما من نوع واحد أو جنس قريب ، ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين مع أن الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التعديب بالفصول المنوعة .

وأما المساواة ، فلامعنى لها إلا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد أن يكون المتساويان متعديين في نوع من الكمية ، فلي ذلك قد ظهر أنه يصح أن يصير أصغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساوياً له ، كما إذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجادالي أن يبلغ نصف الدور ، فيصير أعظم من القطر وقد كانت أصغر منه لامحالة بدون أن يصير وقتاً مساوية له ، فاعرف هذا .

وأما ما لزمن كون سدس المحيط من الدائرة مساوياً لوتره الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان الترسى فالوتر يكون ستين جزء كمنصف القطر من أجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذي أجزأه ستون أيضاً سدس ثلاثمائة وستين هي أجزاء المحيط عند الحساب . فالوجه فيه أن عدد ستين لاسدس المحيط حقيقي و لنصف القطر وضعي ، إذ ليست أجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات ، وإنما أجزأه الحقيقية هي مائة وأربعة عشرو كسر ، فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها إلا في الوضع لا في الحقيقة ، فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور .

فالقضاء منهم ارشميدس أثبتوا بين المقادير المتخالفة الأنواع نسبة بالازديدية و الانقصية الصميتين لا بالمساواة فهي تنصف بالفاوارة بين المختلفين بوجه الصمم دون المساواة وسائر النسب العنديدية واشترائط التجانس في النسب مطلقاً على ما اشتهر بين المتأخرين تعبد فيما إذا كانت عديدة لامقدارية أي صمية .

وهيهنا شبهة أخرى كثيرة متفقة الماخذ مشتركة الأصل في الجواب، تركنا

ذكرها على وجه التفصيل مضافة الاسباب في التطويل ، ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء حيث يحين حينه فانتظره مفتنشا انشاء الله .

وهي كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة و الزمان شيئا غير منقسم باذاتها من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالي احياء غير منقسمة وكافتضاء عدم الان في آن يلبه تتالي الانات المستلزمة لتركيب المسافة من غير المنقسمات و كاستلزام حدوث اللاوصول فسي آن يلى آن الوصول تجاور الانين ، وكذا اللانطباق و اللامعاذاة ، و كاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات و الحركة من الاكوان الدفعية يكون الحاضر من الزمان امرا غير منقسم مع اتصاله عما مضى وعما سيأتي بعدمهما ، فاذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبده الحركة و الالكان الزمان موجودا في الان ولا في آن آخر يكون بينهما زمان ، والا لم يكن ما فرض مبده مبده بل في آن يلى الان الاول الذى هو آخر زمان السكون .

فيكون معناها الكون الاول في الان الثانى و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة و بطوآ اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين فايون كل واحدة منهما مساوية لايون الاخرى و اللازم باطل وكذا الملزوم .

وقد مر شبه هذه الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل .

فصل (٩)

في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية

اعلم : انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء و الهواء مثلا ليس بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية

بل الوهمية فقط و بهذا و بتسميتها اجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء .

ثم اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطنها وانزموها القول بالخلاء .

وقيل : انها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع فى الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللواء ذو ثمانى قواعد مثلثات وللماء دوعشرين قاعدة مثلثات وللنك ذو اثنى عشر قاعدة مجسمات (مخمسات ظ) .

هذا : ما نقله الخطيب الرازى وذكر الشيخ فى الشفا انهم يقولون : انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع .

وقد قرر بعض المتأخرين الدليل فى بطلان هذا المذهب : بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر و على المجموع العاصل من اجتماعها والقسمه الانفكاكية مما يجوز على المجموع ، فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنت على المجموع و فيه بحث :

اما **اولا** : فلكونه مبني على تساوى تلك الاجسام فى المية ، ولا يجدى اعترافهم بكونها متساوية بالطبع ، ادغاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا .

وللقائل : ان يدعى انها متخالفة بالمية ولا يوجد جزءان متعديان فى المية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمه الانفكاكية ، فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يعم

واما ثانيا : فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الاجسام المحسوسة ومبادئها التى يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة متخالفة للطبايع بالضرورة ، فاذا كان مبادئها متفقة

الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد من المجموع العدد الحاصل من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل ، فليس لها حقيقة مناصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها في الحقيقة ام لا ، و كانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ : ان القسمة بانواعها تحدث اثنية في المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يحدد المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد ، و الا فلا يخفى فساد .

ظل غربي مع نور شرقي

و ليكتف : في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و اتمام .

فالتطبايع : معناه مصدر الصفة الذاتية الاولى للشيء حركة اوسكونا كان او غيرهما ، وهواعم من الطبيعة ، و المراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك و القطع اوبحسب الوهم و الفرض اوبحسب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض اوغير قارين ، اى ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتعاضد وقد مر ذكر هذه الاقسام .

والدليل : على انحصار القسمة في هذه الانواع : ان الانقسام ان تأدى الى الافتراق ، فالاول والافان كان في مجرد الوهم فالثاني ، والا فالثالث .
و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا يقسمه قسماً ثالثاً والافهم من قبيل الانقسام الوهمي ، سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين .

وقد اشرنا سابقا الى التفرقة بين قسميه بان احدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج والاخر خارجي عرض لقسميه اتصال اضافي بالمعنى الذى يمرض لاعضاء الحيوان ، و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهما بقولهم : ان الجزء ما لا ينقسم لأكسرا ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضاً ، من غير تمرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعيف ، كما لا يخفى .

لان الفرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة ، و قد ظهر من نفي الانواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء و كذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذى بعضه تسخن او وقع عليه الضوء او لاقى ببعضه جسماً آخر لم يحصل فيه الاتصال بالفعل و لم يصر جسمين ، ثم اذا زال ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسماً واحداً .

و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة اقساماً بلانهاية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدود هائم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة فان ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين قارين بانضمامهما مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة ، فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل البياض منه ، و ان ارتفع الوهم و الفرض ، و خصوصاً اذا انقمرا في باطنه و بان السطح الاسود غير السطح الابيض و بان الماء الحار غير الماء البارد .

ثم من الذى قال ان موافاة المتحرك للمسافة متعددة يلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهى العدد .

ومن الذى قال : ان للمسافة المتصلة حدوداً في الواقع ، و هل هذا الا من اغاليط المتأخرين ان الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم و سنعطف اشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهديان حسب ما وعدناه انشاء الله تعالى .

ومما يؤكده تصريح الشيخ في منطق الشفا بانه انفصال بالفعل .

وما ذكره ايضاً في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأدالى الافتراق ينور ما قررناه ، فمعنى كلامه ان كل متعين مما يوجد او يفرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن

الاخر ، اما في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر و طباع المجموع المنحل اليهما ، وذلك لان الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود ، بل هو نحو من الوجود الوجداني ، و الوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في المهية المتحصلة التامة المستغنى كل منها في تماميته عن الآخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لتعاضدها بها .

فان لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الديمقراطية يساوي لآخر - ولاقل واحد منها لواحد آخر - او يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين .

اما على الشق الاول، فنقول : النعام النصفين اعنى اتصالهما وافتراق الجسمين اعنى انفصالهما بحيث يمنع ارتفاعه اولا ، وعلى الثاني ثبت المراد من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام .

وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني فكذلك ، لان المطلوب تمهيد اثبات الهولي كما سيظهر و هو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصفر والصلابة في بعض الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس ، وبازائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية . وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة الجواله او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول ، فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه .

واما على الشق الثاني فنقول : تلك الاجسام و ان تخالف بحسب الطبايع و الصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها بامور منضافة اليها من خارج .

وقد مر في مباحث المهمة بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى الذى هو جنس، فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومنتميات داخلية مضمونة منضمة بالقياس الى المعنى الثانى ، فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما آخر مبايناً له فى النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيراً .

وبالجملة لاشبهة فى ان الصور الامتدادية وهى تمام حقيقة الجسم بما هو جسم فى جميع الاجسام امر واحد نوعى محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها فى بعض الافراد يجوز ويمتنع فى الكل ، فحينئذ لو كان الالتصاق بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحداً ، و لو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم يتحقق لافى العين ولا فى الوهم وذلك ضرورى البطلان ، و الجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وعرضه .

فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد فى شيء من الاجسام من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه فى الاجسام ، سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما فى الاقضية الجدلية .

ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى اثبات القسمة فى الاجسام الذى مقراطيسيته والفلكية وجعل المانع عن الانقسام فى الفلك لازما ، و فيها زائلا ، وجعل المانع فى القبيلتين خارجا عن الطبايع المشتركة ، و ان كان المانع فى الفلك داخلا فى جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لاهما هو جسم فقط ، وكلما لزم المانع اودخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الاشخاصا واحداً لم ينقسم .

مخلص آخر

لوقطع النظرعن تشابه الاجسام المنفصلة لنم البرهان ، لان النظر فى جسم مفرد وقوله للتبعيض الوهمى يوجب ان يقبل الجزء المقدارى مايقبله الكل و بالعكس ، لنشابه الكل و الجزء ، فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان اجزائها المقدارية جزئياتها ، فللكل وجود بالفعل وتشخص عينى وللجزء وجود بالقوة و تشخص ، فيجوز بحسب المية المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للآخر و بالعكس ، فليجز ان يكون المئصل متصلا والمنفصل متصلا .

س : جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل ، فلم يبق فرق بين الجزء والكل .

ج : كلية الكل يمنع ان يكون مقدارالجزء مثله ، فهذا من ضروريات تعين الكل كلاوالجزء جزء ، والا فالتيبادل كان جائزا من حيث الطبيعة .

س : فماتقول فى الفلكمن حيث كونه فللكا حيث امتنع الفصل على اجزائه لاعلى المجموع .

ج : ليس للفلك بما هو فلك جزء مقدارى ، لان طبيعته المتنوعة لجوهره امر روحانى غير سارفى الجسم ، فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لاجيوانيته .

وهيهنا شبه مشهورة اعيت الفحول فى حلها : هى ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظمشارك بين المعنيين بمعنى واحد فى الموضعين ، فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان مايقبله الاجسام الذيمقراطيسية و اجزائها ليس الا اتصالا فطريا واتصالا خلقيا ، وما يقاس عليهما من تجويز النعام الاجسام و انفصال الاجزاء صفتان طاريتان ، وكذا لفظ القبول فى الاولين بمعنى الاتصاف الذى يجامع العملية ولاينافى اللزوم ، وفى الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذى لا يجامع العملية ، فمقتضى اطراد حكم

الطبيعة الواحدة فى جميع الجزئيات هو جواز (١) الاتصال والوحدة فى كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتهما والانفصال والتعدد فى اجزائها كذلك .

ولا يكفى ثبوت هذا المعنى فى تمهيدات الهيولى بل لابد من التوصل فيه الى امكان طره الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل ، فان المحوج الى الهيولى فى كل موضع الامكان الاستعدادى المغاير للفعلية فى الوجود دون الامكان الذاتى المجامع لها فيه الا فى ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم انشاء الله .

وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعظم الاعلام وسندا كابر الكرام ضاف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانشكائية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل ، اذ لو امتنع الانشكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الادهام الاختراعية ، ولم يكن حيثئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه فى المغارات الذوات ، ولا شك ان فرض الانقسام الوهمى من

١ - اقول اذا جاز ذلك بالنظر الى طبيعة الاجسام و اجزائها بحسب اول الفطر فلا بد

من مخصص للانفعال والتعدد للاجسام والاتصال والوحدة لاجزائها فان نسبة الفاعل اليها واحدة والتخصيص بلا مخصص محال والمخصص ليس الا استعداد المادة و الهيولى فيجب ان يكون كل من الاجسام المذكورة مركباً من الهيولى والصورة فليست هى المادة الاولى كما زعمه ذى مقراطيس فظهر مما ذكرناه ان ثبوت هذا المعنى يكفى فى اثبات تمهيد الهيولى ثم لا يخفى ان ما ذكرناه ماخوذ مما ذكره ومقام عليه البرهان ايضا من ان تعدد افراد النوع الواحد انما يكون بالموارد المادية وان ما لا مادة له يكون نوعه منحصراً فى شخصه وايضاً بديهة العقل لا تفرق بين الفطرة الاولى والثانية فى جواز هذا المعنى بالنظر الى نفس الطبيعة فان الطبيعة اذا لم تكن آية من الانشكاك والانفعال بالنظر الى ذاتها فى اول الفطرة لم يكن آية منهما بعد الفطرة بالنظر الى ذاتها ايضا فان الذات واحدة فى اول الفطرة وثانيتها وان عرض للذات بعد الفطرة ما تانى به عن الانشكاك كان الامتناع لعارض وهو لا يقتضى الامتناع الذاتى فانهم ،

المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشأ اختلاف مرضين .

بحث و كشف

هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الاتصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج ، لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي ، اذ بهما جوز العقل شيئا في بادى النظر .

ثم اذا قام البرهان ظهر خلافه ، ثم اذا لم يكن ممتدا قابلا للانقسام الخارجى لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كنوهم القسمة فى المجرد لظهور الفرق بينهما ان هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل .

ثم ان لا يبطال هذا المطلب دليلان آخران !:

احدهما : وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين فى الاجسام كما يدل عليه التجربة فى القارورة الضيقة الرأس الجذابة للماء بعد المص الصياحة فى النار بعد السدم مع كون الخلاء محالا .

وثانيهما : ان كلامنا تلك الاجسام لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجىء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف و ايضا اجزاؤها يكون متداعية الى الاشكالك والرجوع الى احيائها واشكالها الطبيعية ، فيلزم ما لزم اولاً من وقوع الخلاء

الفن الثاني

في البحث عن حال الهيولى مهية وحقيقة وفيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة الى مهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق اليعتها بحيث ما لكر احد له اقل تمييز

ان في الاجسام منخايتو ارد عليه الصور والبيئات ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ، ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعنى المادة القابلة لوجود هذه العوادث والالواحق وزوالها ، فان كل من له استيهال مخاطبة علمية ، يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او العدس ، ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبند يصير شجراً والشجر يصير رمادا او فصما .
واذا قيل انه خلق من الماء بشرا ومن الطين حيوانا ، لا يخلو اما ان يفهم من هذا القول ، ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ، ومع هذا فهو بشر وحيوان ، حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين .

ثم حدث حيوان او انسان فحينئذ ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه ، واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية ، والقسمان الاولان باطلان عند الكافة ، وليست مما يعتقدهما العامة ولذلك كل من زرع بذراً لينبت شيء منه او تزوج ليكون له ولده يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضه .

او لا ترى انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد

من الانسان غير الانسان و من الفرس المحض الفير الفرس ومن الحمام غير الحمام ومن
المزدوج من التسمين غير المزدوج من صفات كل منهما .

ثم ان جعد جاحدوعا ندما ندلا يلنفت اليه العاقل اتطن بل يكذب بمجرد الحدس
الانسانى ومثل هذا الانسان يكذب نفسه فى احكام كثيرة الا انه لا يستحى عن نفسه ومن لا
يستحى عن نفسه لا يستحى عن الله ، لانه اقرب اليه من نفسه

فظهر ان الهولوى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من القلاء مع
افتراقهم فى الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والبهائم الا انها عند الاشراقيين ومن
تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجوه من الوجوه ، فمن حيث
جوهرية يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير ، يسمى مادة .

وعند المشائين ومن يحدو حذوهم جوهر اوسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه
يسمى سورة يتحصل من تركيبها جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الاعراض
والصور واللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهولوى ومن الاتصال
القابل للابعاد الثلاثة وعند اصحاب ديمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل .

وعند قوم آخرهم المتكلمون على تفعيبهم وتكثرتهم هو الجواهر الفردة التى
يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه
عرض لا يقوم بذاته بل بمحلله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى
هو الهولوى .

نعم من دعى ان الامتداد الجسمانى عرض فى المادة والجسم مركب من الهولوى
والاتصال العرضى يكون مذهبهم اشبه بمذهب من مذهب المشائين وبقي الفرق بينهما
بان تقوم جوهرية المحل فى الوجود يكون عنده باسماء سورة ، وعند هؤلاء بذاته
مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالمرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب المية
ويكون المحل فخصا واحدا عنده وافتخا متعده عندهم .

ولمبة مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ديمقراطيس الى

مذهب الاشراقيين ، لان هذين مشتركان فى عدم جسمية البيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام ومفترقان فى فعلية الاقسام وعدمها ، و ذاك مشترك كان فى جسميتها ومفترقان فى كون الاقسام جميعها حاصلة بالفعل او بالقوة .

والبيولى عند المشائين استمداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه ، وستعلم ان جوهرية البيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا .
فان قلت : المذكور فى كتب المعتزلة ان مبادئ الاجسام عند النظام واصحابه هى اللون و طعوم و روائح ونحو ذلك من الاعراض ، فلم يكن هيولى الاجسام عند المنكلمين كافة جوهرأ .

قلت : نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض
و تقرير هذا المذهب على ما صودف ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتأثيرات فى كتبهم و الاداء والاعتقادات والالام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم فى حقيقة الجسم قطعاً واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما ، فعند النظام و من تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة .

ثم ان تلك الاجسام اللطيفة ، اذا اجتمعت و تداخلت ، صار الجسم الكثيف الذى هو الجهاد اما الروح ، فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرابين عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الاعراض .

وقد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرا على ان الماد ملوطة بمترا كمقوان الارض يوسقمترا كمة ، وهكذا سائر العناصر (الاعراض خل) وهذا شئ مما نسب الى النظام وما وقع فى بعض الكتب كالمواقف وغيره ، من ان الجسم

ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والتجار ليس على ما ينبغي .
والصواب ان يذكر مكان النظام ضرر على مافى سائر الكتب .

وربما يوجه كلام المواقف : بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع اعراض بسببها جواهر بل اجساماً ، فهو يوافق التجار ويخالف القوم فى المعنى الا ان الاحتجاج عليهما ، بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقوم به و لهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة ، فلا يكون جواهر لا يلام هذا التوجيه ولا ينتظم على رأى النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلاً جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر كالخلاوة او الحرارة مثلاً .

وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا تنهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه .

واما الجواب بمنع تماثل الجواهر = فجدلى لا يأتى على منذهب المانعين ، حتى لو قصد الالتزام لم يتم المرام ، بل الاقرب ان الاجسام بما هى اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين ، لان ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام .

وما اسخف مافى كلام صاحب المواقف تايداً لمذهب النظام واصلاحاً لفساده وترويحاً لكاسده - ولن يصلح العطار ما افسد الدهر - من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلية فى حقيقة الجسم ، فيكون الاختلاف عائدا اليها وكأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل فى الوجود والتركيب الخارجى و على تقدير التركيب العقلى والاتحاد الجنسى .

فقد دريت ان المميز الفعلى لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة عرضية و لا جوهرية ، فالاجسام اذا اتحدت مع سائر الجواهر فى الجوهرية فهنا و

كان الجوهر جنسا لها عقلا ، فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزء عقليا لا تاتصل لها في الخارج ، والعلوم والروايع ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض او الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها مركبا من الجوهرية او الجسمية مع امر آخر على اختلاف رأى الحكماء والمنكلمين (١) حتى يكون التركيب خارجيا و جنسية الامر المشترك جسما كان او جوهرأ اذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى اشرنا اليه من تصوير المادة الخارجية جنسا مع كونها منعدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار ، فلا يلزم الادخولها فى حقيقة بعض الانواع بماهى انواع لافى حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب النظام ، فان مذهبا منها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لافى حقيقة الجسم بما هو جسم .

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل فى توجيه مذهب واصلاحه من الوقوع فى ورطة اخرى وهى عدم بقاء الاجسام ، ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض الغير الباقية باعترافه .

و قد اشار اليه بقوله و لذلك ان الاعراض لا تبقى و الجواهر باقية ، فلو تم كون الجواهر غير مختلعة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ، و هل هذا الاناقض فى الكلام .

١- فان المشايخين من الحكماء و الجمهور من المنكلمين جعلوا المادة المفتركة هى الجوهر الذى لا يكون جسما و الاشراقيين من الحكماء و ذى مقراطيس واصحابه والنظام من المنكلمين جعلوا المادة المفتركة جسما فلى الاول يكون التركيب من الجوهرية مع امراض و على الثانى يكون التركيب من الجسمية مع امر آخر فتدبر .

(اسماعيل ره)

فصل (٢)

فى الاشارة الى مهية الهبولى عند المحصلين من المشائين

قد عرفوا الهبولى بانها الجوهر القابل للصورة و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية .

و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية .

وفيه خلل لا لما ذكره الشيخ الالهى فى المطارحات على ما سذكره ، بل لان فى النفس (١) جوهر احيولانيا (٢) لا معنى له الا القابلية ، لانه استعداد محض نحو

١ - و هذا الجوهر هو المسمى بالعقل الهبولانى وهو المادة للنشأة الثانية كما ان

الهبولى الاول هي المادة للنشأة الاولى .

(اسماعيل ره)

٢- اقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسة المشهورة فان هذا الجوهر

الهبولانى لا يكون عقلا لكون العقل فعلا محضا وكون هذا الجوهر قوة محضة وكذا لا يكون

صورة لذلك بعينه ولا يكون هبولى ولا جسما و هو ظاهر فلو لم يكن نشأ كان قسما

سادسا وهو خلاف ما ذكره المصنف فى تقسيم الجوهر الى اقسام ولو كان هذا الجوهر غير

النفس لزم ان لا يكون النفس قابلة للصور المتغيرة متصفة بها مستكملة بها مفرقة البهايل

القابل الموصوف المستكمل المصاعد اليها يكون هذا الجوهر الهبولانى واللازم باطل ضرورة و

اتفاقا من المصنف ، فالحق ان هذا الجوهر الهبولانى هو النفس و ما ذكره من امتناع كون

شئ واحد قوة وفلا وان كان بالنسبة الى الشئين ومادة لشئ وصورة لشئ آخر انما يتم

ويسلم فى نشأة واحدة = بامتناعه بحسب نشأة واحدة يتم دليل اثبات الهبولى فان نشأة

الهبولى والصورة نشأة واحدة وهي النشأة الذاتية الدائرة الفاسدة فتنظرن .

(اسماعيل ره)

المعقولات الصورية ، كما سنحققه و ليس هو نفس النفس ، لان النفس بما هي نفس سورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون استعداداً نحو الكمال العقلي ، لاستحالة ان يكون امرواحد بما هو واحد فعلا وقوة ، و ان كان بالقياس الى شيئين و لان يكون سورة لامر و مادة لامر و ان كان الامر ان متغايرين .

وذلك لان اتصاف الشيء بحقيقته محض حقيقة احدا المتخالفين بالاضافة الى امرين انما يجوز و يصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقة احدا المتخالفين و فيما نحن فيه كذلك .
اما الهيولى فانها محض القابلية و الاستعداد عند المشائين .

واما النفوس والصور ، فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة و الاستعداد محسوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها ، و على ذلك بناء منذهبهم فسيتركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة .

واما ما اوردده الشيخ الالهي في اوائل طبيعيات كتابه : بان القابلية و استعداد القبول ليست اموراً جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امراً آخر ، و يضاف اليه انه قابل لامر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد ، فان الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة .

بل لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفساً باعتبار تدبيرها للبدن ، فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم للحقيقة الجوهرية .

ففيه بحث لان نسبة القابلية و الاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية و الایجاد الى الباري تعالى ، فكما دل البرهان على ان سلسلة التأثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثراً و الها و ليست الهيئته و تسأثيره بصفة زائدة و الا لکن مفتقراً في اتصافه بتلك الصفة الى امر يرضى اليه و الى الهية سابقة على هذه الالهية و هو ممتنع لا نجبراه الى لزوم الدور او التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة و الافتقار الاستعدادى ينتهي الى شيء ذاته محض الفاقة و الافتقار و = كما ان

معنى عينية الصفات في الوجود = الاول جل اسمه ليس ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه . بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبع لانتراعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجاً فكذلك حكم عينية الاستعداد للهبولي ، فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتى عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات الميات بحسب تقومها في مرتبة الذات والمهبة ولا يذهب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضاهين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك .

بيان ذلك: ان الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجموع بنفس جوهره مفاض و بالجمل البسيط مجموع ، فالبارى بنفس حقيقته القدسية فياض للاشياء ومع ذلك تعالى عن ان تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو اضف الاعراض .

واما النفس في نفسياتها فان كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقه مختلفا وان كانت النسبة جائزة الزوال والانهكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهبولي بغيرها قياس بلا جامع .

واما قوله قدس سره بعد ذلك : ولا يجوز ان يقال الامر الجوهري حقيقة نفسه منقومة بالقوة و الاستعداد ، و هو نفس الاستعداد ، فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا ، والام يكن الشيء جوهر أمحض بل مجموع جوهر وعرض .

فالجواب ان كثيرا ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة ، وهذا من باب تعريف القوى بافعالها الذاتية فالقوة الفاعلة يعرف بفعالها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها .

و الحق ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحرك ، والقوة النباتية بالتغذية والنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها ، اضا نسبية ، لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الامور التى هى علاماتها ولوازمها .

اذلا يمكن الحكاية عنها الابهذه اللوازم فكذلك الحال فى الهولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسرفى الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشرافية ، و ان ذا الحد المنطقى المركب من الجنس والفصل ليس الالمية الكلية النوعية .

وربما يكون الوجود نحو ابسيطا والممية اللازمة له مركبا حدها من جزئين كل منهما داخل فى المية خارج عن ذلك الوجود . الا انها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته ، فيضطر الانسان الى ذكرهما عند الاشارة اليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لاحد له . وقد حقق الشيخ هذا فى الحكمة المشرقية .

و قريب منه ما اورده شرف الله نفسه فى كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال : وهبنا سؤال وهوانه ان كان فصل الهولى هو الامكان و الهولى جوهر و فصول الجواهر جواهر ، فيجب ان يكون الامكان جوهرأ ، وقد ابطال هذا وان لم يكن الامكان فصله ولانه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا تتفك عن الامكان .

والجواب عن هذا : ان فصل الهولى لا يعرف لان الهولى من حيث هى هولى

مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه .

وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه ، اذ غرضه ان الهولي لكونها جوهرًا بسيطًا و فصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنزعة عن حاق حقيقتها عندنا ينصور في الذهن و لو بحسب التقدير و الهولي ليست حقيقتها الا قوة الحقائق و = امكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها .

فهذا الامكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف المرضية من حيث هو بالقوة فيها .
واما ما اعترض ثالثا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف و قد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله ، فاذا كانت الهولي هي الاستعداد او جزئها الاستعداد للصورة ، فلا يبقى مع الصورة و كلامنا فى حامل الصورة .

فجوابه ان وحدة الهولي كما سنحقق وحدة مبهمة لان لها فى ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض . وكلما خرج منها الى الفعل بظلمة بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهولي استعداداً له بل لغيرها .

ولهذا قيل ان وحدة الهولي جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء : ان هولي عالم العناصر وواحدة بالشخص بان غرضه ان الهولي لها تشخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة قلاشك فى ان مجموع الجواهر والاعراض شخص واحد .

و تحقيق ذلك ان للهولي فى ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمقولات المشتركة بين الحقائق المتكثرة النوعية فى الذهن عند ملاحظة العقل اياها وواحدة فى الذهن من تشخصه بشخصات العقل ، فعال الهولي فى وحدتها الشخصى

العقلي كحال الاجناس فى وحدتها الذهنى الاشتراكى .

وكثيراً ما يصرح الشيخ واتباعه ان للجنس الذى للمركبات استعداداً لوجود الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول ، وذلك لان وحدته مبهمه تجامع التكثر كما ان تشخصه لا يابى العموم والاشتراك فكذلك حكم الهولي فى كونها استعداداً ، فانها ليست استعداداً واحداً بل فى كل مرتبة يقترن بصورة تصوير استعداداً لصورة اخرى .

وايضاً الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بسوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس فى بعض رسائله وذلك لان القوة يكون على الضدين بالسوية فسان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم فى الغضب والخوف وسائر الانفعالات .

ولان القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريباً والقوة يتفاوت شدة وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحداً هو القوة الشديدة .

وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهولي الاولى هى بالقوة كل شئ فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فبحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضميعة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هى قوة بعيدة .

واما القوة القريبة ، فهى التى لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التى يتفعل عنها ، فالشجرة مثلاً ليست بالقوة مفتاحاً بل يحتاج الى ان يلقاها او لا قوة قالة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك ينبتاً لان يتفعل من ملاقات القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحاً .

فظهر ان الهولي ليست استعداداً واحداً نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هى قوة مطلقة لجميع الصور وليست فى ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى .

و ليست ايضا جوهرأ مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي هي وجودها تابعة لوجود صورة ماملةقة يحصل طبيعتها الماملةقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود و يقيمها مقيم عقلى مشخص .
و ان اردت ايضا ح ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات و الصور المتبدلة للأعضاء و غيرها و استعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه مادام في هذه النشأة نقص و بحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور و حالا غب حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التى للأعضاء و الأمشاج و مع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور الماملةقة و للاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من اول العمر الى آخر الاجل .

فليس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية و وحدة الهولي التى هو قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور و تمعد: الاستعدادات، و سيجيء فصل ايضا في مباحث التلازم انشاء الله تعالى .

و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة الخنزرى و غيره زعموا ان الهولي شخص واحد يتوارد عليه الصور و الهيئات و مثلوها بالبحر و الصور بالأمواج و لو عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون اولى . فان وجود الهولي تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المنبوع متمعدا أو التابع بما هو تابع واحدأ شخصا .
وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة و اما القوة الجزئية ، فهي متقدمة على الفعل الذى هو قوة عليه و كل قوة تابعة لفعل متقدم و هي امكان لفعل يتقدم عليه و يضاف اليه ، فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها و القوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية و القوة عليها تابعة للصورة الدموية، و القوة عليها تابعة للصورة الغذاء .

و هكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البساط ، ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهى الى

المركب ، فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه و الصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمدة و الجزر للبحر و الطلوع والغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفى .

واما النقض على التعريف الذى ذكرناه للهولانى اى الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الافلاك ، فانها غير محسوسة .

فالجواب : ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية و ان اسم يمكن امرامدركا باحدى الحواس الظاهرة واطلاق الحسى على مايقابل العقلى شايع كثير . ولاحد ان يورد فى تعريف الهولانى بدل الحسية الجسمانية فيقول : الهولانى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شأنه ان يعقدبالاشارة الحسية اويمكن فيه فرض تلك متقاطعاتعلى النقاطع العمودى كما امر .

فصل (٣)

في اثبات الجوهر الهولانى

لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لاتقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون و ارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة و تمامها او عرضية (١) كما عليه النظام والضرار والنجار ، اولا تقبل الفكية فقط دون غير ها ، كما رءاه بعض آخر مثل ذييمقراطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصال و متصل

١- اى بحسب الواقع ونفى الامر سواء كان القائل به قائلا لمرئيتها كالضرار والتجار

او غير قائل بمرئيتها كالنظام فان الجسم عنده تركب من الالوان و الطوم و الرواح و غير ها من الامراض المحسوسة ولكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلاكتفل .

(اصابعه هـ)

فى نفسه كما هو عند الحس قابلا للاتصال ، و ليس اتصاله و اتصاله تباعد الاجزاء و تجاوز هابل زوال الوحدة و حدوث الانفصال او زوال الانفصال و حدوث الاتصال

و بالجملة مثل هذه الحقيقة لابد ان يكون وحدتها الشخصية هى نحو اتصالها و متصلتها ، كما ان وحدة العدد و شخصيتها ليست الانفصال و تعددها ، و كما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويته الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال فى الجسم يبطل هويته الاتصالية ، فاذا تحقق للجسم اتصال و تحقق قبوله الانفصال و تحقق ان القابل و ما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول و الاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة ، فلو لم يكن فى الجسم شىء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده (١) او عديمه .

و اما ان يكون الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالتمام و ايجادا لهويتين الاتصاليتين الاخرين من كنتم المدم من غير رابط بعصب الذات بين هاتين وتلك كذا عند التمام لهويتين منفصلا واحدا اذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشىء نفسه او يكون الوصل اعداما لهويتين واحدا لهوية واحد من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة

و كذا الثانى للفرق الضرورى بين الفصل و بين اعدام جسم بكيته واحداث جسمين آخرين و كذا بين الوصل و اعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل فى الكيزان او ماء الكيزان يجعل فى الجرة فذلك الامر الباقي فى الحالين هو المراد بالهوى و هو اعتماد محض ليس فى نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان

١ - بناء الترديد على ان الانفصال امر وجودى و عبارة عن حدوث هويتين او عدى و عبارة عن رفع الهوية الاتصالية مما من شأنه ان يكون متصلا فعلى الاول يكون التقابل بينهما تقابل التشاد بناء على ان المتبصر فيه المحل مطلقا و على الثانى يكون التقابل بينهما تقابلا للمم والملكة فلا تنفل .

(اسماعيل دة)

الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ، ولاهوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها و كثرتها واتصالها بطريان الانفصال عليها .

ثم اذا ظهر لك ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الوجود الاتصالي والانفصالي الذين لاجامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه واجزاء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان ادونهما مرتبة فى الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الامرتبة انزل من ان يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة جوهرية الافراد الانفصالية .

وبطل كون المتصلات و الاحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس الاعراضا قائما بغيره و انما المتالف من الوحدات لا يستحق الانحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما سنحقق .

فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الالهوية الاتصالية الجسمية ، ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف و نسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا فى مباحث العلل الاربع فما ظنك بما رى يكون مادة يكون صورتها اضغاض الصور ، فهل الاقابل محض لاحظ لها من الفعلية .

فممثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعلها اى فعلية كانت ومادة منحصلة بتعين ماى تعين كان ، حتى انها يستتم مهبتها بالفصل كما يستتم بالوصل ويتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر و انما يحصل الاستمرار والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور المنخفض نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قديم يديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتواضعها اللازمة ويسمى انواعها بتوارد افرادها ويبقى وجوداتها وخبراتها و يجبر خصائصها وهرونها وآفاتنا ونقايسها بتعقيب امثالها واشباحها .

أبحاث وتحقيقات

قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساجي معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمى لا يحتاج الى قابل يقبله والالكان فى الدمقوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الاشياء .

ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال متصلا حنى يكون العقل متصلا والنقطة منفصلة . بل لابد مع ذلك من اضافة الى محل يبقى معدوله استعداد ما يقابله ، فكما ان البصر يضاف الى محل وعضوي تصور بصورة المرئى ويقبل قوة بها يرتسم الالوان فكذلك العمى الذى هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض ، بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله .

وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتبأ بها لورود الاشياء عليه لغاية عرية فى ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل المودثم العود ، بخلاف غيرها من القوابل الثوانى لتصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثرة ، لى لينفعل به وينتقل من احدا المتقابلين الى الاخر ، بل ربما ينفعل من احدا الطرفين بحيث يبطل استعداد لغيره او للطرف الاخر كالصور بصورة تمامية لاتم منها وكالصور بصورة فلكية او كوكبية لاضد لها ولاند ولافساد يعثر بها الاعلى نحو الغناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة ، فليس حال الهبولى الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل و الفصل حال العين بالقياس الى البصر و العمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل .

بحث آخر

قالوا = : سلمنا ان الاتصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهولى الاولى لاغير .

و جوابه انا بنينا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كاهداد الشعمة و امتداداتها فانها لا يغل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمضى زال لم يبق جسم كان او لا حتى يقبل الاتصال ، فالقابل له معنى مباين للجسمية .

فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثانى الاشكال ان الجسم قابل للاتصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للاتصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه ، وفى قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته .

فظهر من هذا القول القياسى ، ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم و من القول القياسى السابق انه ليس كل حقيقته ، فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شئ ، ولا كل حقيقته فهو جزئه ، فالاتصال يكون جزء الجسم .

فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهولى غير الجسم نفسه فبطل ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزئه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال و ما يقبله ، فيكون للاتصال صورة جوهرية ، و القابل مادة جوهرية ، و هذا هو المرام .

بحث آخر

ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال لذى هو بمعنى الممتد الجوهرى و نعمن لانسلم فى الجسم الا الاتصال الذى قيل انه

من فصول الكم وما سواه ممنوع ، اذ القدر الذى ثبت من نقي الجواهر الفردة ليس الا جوهرأشانه الاتصال والامتداد وقبوله للإبعاد ، واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزئه فلم يثبت .

و ما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكل مختلفة تغيرت ابعادها مع بقاء اتصال واحد ، فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا يخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة ، فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح .

و بوجه آخر ان نقول الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لاشك فى عرضيته فان الجسم عند توارده الاتصال والاتصال عليه باق بمهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ماهو ، وكل مالا يتغير بتغيره جواب ماهو عن شيء فهو عرض ، فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض .

و بوجه آخر انكم اثبتتم فى الجسم امتداداً جوهريا هو الصورة الجسمية و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث مهية الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهريّة والعرضية .

فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع ، فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها فى نقي الامتداد الجوهري عن الجسم ، فهى فى الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لانكار الهولى .

وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر و عرض قائم به ، ولكن يعاجب عن اشكالاته من قبل المشالين :

اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلاثة على نمت الاتصال .

ولهذا حددبها ولولم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية .

وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لولم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها ، اما متألفة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ، ثم يعرضها الاتصال و قابلية الانفصال او يلحقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل .

فبقى ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزئها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهر ا .

و نقائل ان يقول : ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالمرض ممتنع و لم يتم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض واحد جزئيه القائم بجوهر هو جزئه الاخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهبولى وعن امتداد عرضى يقوم بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة .

لا يقال : نحن نجرى الكلام الى جزئه الجوهرى فليزم ان يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له .

لانا نقول : هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهبولى التى اثبتتم فان الهبولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة ، فهى في حد ذاتها غير متصلة ولا متصلة .

واما قولكم لولم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحداً يلزم ان يكون اجزاء لاتتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة الملائية والتجرد له عن الاحياز

والامكنة ، فهو ايضا مشترك الوردود .

والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المتصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجب خلو الشيء بحسب مرتبته عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع ، وليس كذلك بل القابل للاتصال لا يمتك من لزوم اتصال ما واتصال يقابله في الواقع لامتناع مجردة عنه .

فقد ظهر ان قابليته للابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه .
 هذا ، لكننا نجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متميز ولا متجرد ، انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا اقوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه ، بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان و يكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله متصلا باتصاله .

وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هبولى متقومة باتصال واحد واتصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر ، فيكون الاتصال جوهر او صوريا يقوم الهبولى بوحده عند الاتصال الواحد وبكثرتة عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهبولى في نفس الامر عن التجسم والنحيز ولا كونها مع قطع النظر عن الصور اما جوهر او فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورة ما ، فجوهرية الاتصال الصورى و تقوم الهبولى بها يوجب ان لا يكون للهبولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عاريق عن الاحياز والابعاد .

واما لو كانت الهبولى منجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال مرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمعذور لازم لمدفع له .

وهذا هو الذى حداهم الى اثبات جوهرية الصورة .

فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرًا وينزع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة و المقادير القارة و غير القارة وجود اصلا فكن على بصيرة فى هذا الامر .

واما الجواب عن الاشكال الثانى فبان بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته عند تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوءه لا ينافى جوهرية الاتصال .

قوله : « كل ما لا يتغير بتغيره جواب ماهو » فهو عرض كلام مجمل يفترق الى ما يبينه .

والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ماهو عن شيء مع بقاءه بحالته الشخصية و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و اما اذا تبدل بتبدله الشخص الى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها ، بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان اخريان .

اولا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية مع توارده اشخاصها و انحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا .

نعم ما ذكرناه انما يدل على كون الاشخاص و المشخصات امورا عرضية للطبيعة ، فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ماهو فهو عرضى بمعنى معمول خارجى لانه عرض بمعنى المفتقر فى تقومه الى الموضوع ، فرب عرضى لشيء يكون جوهرًا فى نفسه كما سلف ، فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضى لمهية الجسم . مع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال مهية واليهولى متقومة بها وجودا و هذا شان الجواهر الصورية كما سيجى .

واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو من جهتين :

الاولى : انا لانسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة و مفهوم واحد ، بل قد مر ان هيننا اشتراكا لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لمية الجسم مقسم لجنس الجواهر و اخرى على مفهوم عرضى هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم .

والثانى ان الامتداد وان كان مفهوما واحداً الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بعد معين ومساحة معينة ، وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهبولى بحسب الوجود ، وقد يؤخذ متخصما بعد معين ممسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير متناهية لوصح غير المتناهى فى المتصلات ، وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ بتغيرها وتغير شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة ، وان تبدل مقدارها المعين .

لست اقول : مرتبة ممسوحيتها لانها امر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمة وانما يتغير المساحة بالتدخل والنكاث الحقيقين .

وتحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهومة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كمياتها و امتيازها عن الاتصال الجوهري الداخلى فيها من حيث القوام .

اعلم انهم اختلفوا فى حقيقته وتشعبوا الى اقوال :

فاحدها : انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجواهر الممتد ، فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان :

احدهما صوة جوهرية والاخر صفة عرضية و يكون احدهما كماً والاخر منكمما به و احدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا فى ابعاده الثلاثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان فى

الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساد لورود ثالث الاشكالات عليه .

و ثانيها : انه متصل (١) بالذات ويكون به ممتدة الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة مهيته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس المفهوم قولنا قابل للابعاد الثلاثة و علمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهرى فى الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لالذات ولا بالعرض .

وثالثها : انه مجزوع اود ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم (٢) وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجودة فى الجسم والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل .

و رابعها : ان فى الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمي بالعرض، فحيثما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فى الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين المذكور محيطة بالحيثية المذكورة ، فكان له اتصال بالذات لا بامر خارج عن ذاته بل من جهة اشتغال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذى اختاره المحققون و يوافق كلام الشيخ فى الشفاء والتعليقات وكلام تلميذه فى التحصيل .

وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس فى الجسم الامتداد واحد فى الجهات ، فاذا اعتبر ذلك الممتد فى الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا فى التقدير

١ - ان كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذى هو الفصل المقسم للكم اعنى كون القوى بحيث يقبل الانقسام الى اجزاء متشاركة فى الحدود فلا شك ان الجسم التعليمي متصل بهذا المعنى بالذات والجسم الطبيعى متصل به بالعرض وعلى هذا لا يرد الردلان كون الجسم الطبيعى متصلا بهذا المعنى بالعرض لا ينافى كونه متصلا بالذات بالمعنى الاخر للاتصال اعنى ما هو فصل مقسم للجوهر وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة بازوايا القوايم ، فافهم .

(اسماعيلره)

٢ - اى الجسم الطبيعى ومجموع الابعاد الثلاثة هو الجسم التعليمي .

(اسماعيلره)

وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا ، فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية و جوهر ا وان اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا . و اورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمى عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض وهو متعين الامتداد .

و قد احيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند منبئى الهولوى حيث اخذوا الموضوع فى تعريفه بدل المعدل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف العرض ، فيكون عرضا اذ لا خفاء فى ان المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض ، فان الهولوى وان لم تكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها فى التقويم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع . وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض ام لا بل المدة فى الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخل فى بعض ، وههنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم ، فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقى بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية .

مخلص عرشى

الحق ان معنى الجسم التعليمى الشئ الممتد المتعين الامتداد بحيث يسمح بكذا وكذا لداته مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما فى حكمه وليس كون الممتد جوهر اذ اخلا فى هذا المفهوم اصلا ، كما ليس داخل فى شئ من المشتقات كونها جوهر ا او عرضا من حيث مفوماتها وان لم تكن فى الوجود متفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذى هو فى الجسم اذ اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهولوى واذا اخذ متقدرا متعينا فى جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم او صورة للهولوى

- لان كون الشيء جزءا لشيء آخر اضافة خارجة عن مفهوم ذاته ، وكذا كون الشيء سورة لامر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء -

فيصَحُّ للعقل ان يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين ، فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله في الجسم وتقويمه للميولي وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي يلزم تركبه عن جوهر وعرض .

ونظير ذلك ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الاجساما ذابيا و ليس هو بمعنى الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم ولا في الوجود ، بل مفهومه امر مطلق عن الخصوصيتين اللتين هي غير البياض . و وجوده ايضا ليس الوجود ما يتفعل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم ام لا ، و ليس كون الشيء مفقرا في وجوده الى مقارنة اسباب مهيئات و امور معدات و مقدمات في عالم الحركات مما يوجب له ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها ، بل او جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا و ابيض بذاته كما ان البياض المفقور في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض و ابيض بنفسه لا بذلك الجسم ، فببساطة البياض و ابيضته ليست بسبب الجسمية بل وجوده يفقر الى حامل يحمله لكونه نحو ضعيفا من الوجود عرضيا ، فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل في مقولة الجوهر بلا شك .

واما اذا سقطت عنه خصوصية الجسمية و اخذ مجرد ماله البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة الكيف ، فمكنا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و اذا اخذ مجرد امتداد متعين في الجهات ممسوح بعاد مشترك خطي في طوله و عرضه و عمقه او بعاد مشترك على هيئة المكعب ، فهو من مقولة الكم .

و هكذا في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة و المكعب و المخروط و الاسطوانة و غيرها فان الكرة بما هي كرة اى مقدار معاط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم ، وبما هي مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية ، فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقوّمها الجوهرية ولا في تحصيلها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة الشكل الكرى ولا متعينة الامتداد المساحي .

و قس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واشكر الله في تأييدك لدفع هذا الاشكال.

بحث آخر

هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواء وهو القابل للاتصال لاما سميتوه مادة ولا يجدى قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض للاتصال الجوهرى .

وبينا ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى ان يكون بين شيئين ، وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم .

و قد يطلق على المعنى الاضافى المتعارف بين الجمهور الذى لا يتصور ان يعقل الابن شيئين متصل و متصل به سو . كانا متعددين فى الخارج ثم يحدث او ينوهم بينهما اتصال او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون فى الجسم الواحد اختلاف عرضية الى ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك فى عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبى هو الذى يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لمر جوهرى محض .

فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار لا قابله للانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى وهما يتعاقبان على الموضوع

مع بقاءه بعينه في الحالين .

واما ما يقال : ان الممتد شيء ذو امتداد او ماله امتداد ، فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره .

فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدء الاشتقاق ، ولو سلم ، فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا يبنى الحقايق العلمية على احكام الالفاظ

اولا ترى انه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل ايل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشق منه على ما يحمل عليه .

فان قيل تواردا المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل و تكاثف مع بقاءه في الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها .

يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهولي و اثباتهما يتوقف على اثباتها ، فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المنصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه . فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بنقصانها فمرجع التخلخل والتكاثف حيثئذ الى تحلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم و انفصالها عنها واجتماعها للعقيقين اللتين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية الى حد زايد على ما كان عليه اوحد ناقص عنه ، فانهما غير ثابتين بالبرهان و انما البرهان هو المتبع في الاحكام العقلية .

واما اثباتهما بالفارورة المموصصة اذا كبت على الماء او بالقمقة الصياحة اذا وقعت في النار ، فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يغط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل .

وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الارهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في الهواء الذى هو اللطيف كثيرا من الدهن .

فان قيل : اشتراك الاجسام فى الجسمية و افتراقها فى المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم ، فيقال لدفعه بما فى حكمة الاشراف من قوله اشتراكها فى الجسمية بهينه اشتراكها فى نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير والكبير واختلافها فى المقادير هو بعينه اختلافها فى خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير ليس بشئ زائد على المقدار ، بنفس المقدار ، فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت فى المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير

و يرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف فى نفس مهية الشئ على ما هو راي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى

و اما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتأتى باحد امرين :

احدهما : باثبات المغايرة فى التحقق بين الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم وليس بمقدارى وبين الاتصال بالمعنى الذى هو من مقولة الكم وفى اثبات هذه المغايرة طرق :

احدها : ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهرى عن الجسم اما تمامه او احد جزئيه و ذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد ، فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل متصلا ، احدهما ساكن فى المشرق والاخر يتحرك فى المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا ، فلا شبهة فى ان ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل انعدم وحدث شخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكننا اسود و ابيض والالزم اجتماع المتقابلين فى شخص واحد لكن البدئية تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية فى ذات المنصل الاول ، وهذين المنصلين العاديين وما هو الاما دعيناه و عنيناه بالهولى .

واذا ثبت وجود جوهر استعدادى يجمع مع المنصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المنصل مطلقا فى اى امتداد كان

والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لامحالة يكون جوهرًا كما سيوضح بياننا إنشاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهوى ، فثبت عرضيتها .
وقد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذى هو جوهر مقوم للجسم ومقترا اليها الهوى وبينها بالمعنى الذى هو كمية خارجة عن مهية الجسم مستغنية عنها الهوى .

وثالیهما : اثبات التخلخل والنكاث الحقيقين فى الاجسام و له دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام فى العسمة وانترافى المقادير .
والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره افوة ما اورده عليه عند الانصاف من = تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص فى اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود للشئ .

فان = العدد والمقدار وظواهرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام و وجوداتها ، و الوجود قد مر انه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شئ اليه به يحصل التميز و التميز و التفاوت بين افراد و انحاء و لكن انكار الحركة فى الكمية بحسب التزايد والنقص والتخلخل والنكاث الحقيقين لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات و وفور العلامات الدالة على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظة امتناع الغلاء كانكسار القمقة الصياحة ودخول اللحم فى المحجمة بعد المص و بقاءه فيه مادام راسه مسدوداً و غير ذلك من الامور الجزئية التى يجزم العقل عند مشاهدتها باسراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيد و ينقص مقداره و سنفيد القول اليه فى موضعه .

زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح

لقد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول و اتباعهم كالفيخين فارابى و ابى

على ومن يقتضى آثارهم يفترقون بين مفهومى الممتد احدهما الصورة الجسمية التى معناها الممتد على الاطلاق و الآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتداد فى الجهات .

وظهر ايضا ان الاول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و ان الامتداد بالمعنى الاول لا ينافى بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيراً او كبيراً ولا جزءاً او كلاً ولا عاداً او معدداً ولا ماسحاً او ممسوحاً ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثانى .

ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رأيهم فى الجسم الامتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين فى الامتداد ، فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للمادة و اذا اخذ على التعين الامتدادى المقدارى متناهيـا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة .

ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وبأثبتات التخلخل والتكاثف فى الجسم لا بتبدل اشكال شمعق واحدة ، فان فى موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار . وهي هنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات ابعاده الطولية و العرضية و العمقية و اما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول فى كتاب حكمة الاشراق محتجاً عليه بوجوه ثلثة :

احدها : انه لو يقوم الجسم الموجود فى الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كلياً او جزئياً لاجاز ان يكون كلياً لان الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الاعيان و مالا وجود له فى الاعيان لا يتقوم به الموجود العينى ولا جائز ان يكون جزئياً لانه ان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري و ان كان فى الجسم امتداد عرضى و آخر جوهري ، فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو ، فلا يكون بعض

جزئياته جوهرأ و بضمنه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي .
 وثانيتها : انه لو كان في الجسم امتداد جوهرى لكن في كل الجسم وفي جزئه
 وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا .
 وثالثتها : انه اذا تخلخل الجسم ان بقى الامتداد الجوهرى كما كان وهو مقدار
 لاشك فليس في كل الجرم المتخلخل الزايد مقدار الصورة الجسمية وهو محال وان
 لم يبق ذلك الامتداد كما كان ، فهو اذن صارا زيدا فالامتداد الجوهرى كم لذاته وهو
 عرض ، فالجوهر يكون عرضا .

فيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله : انه ان اراد بالكلى الكلى العقلى
 اخترنا ان الممتد المقوم للجسم المعنى ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا
 المعنى في الخارج و ان اراد به الكلى الطبيعى اى ما يصير معروضا للكلى اذا وجد
 فى العقل اخترنا انه كلى باعتبار مهيته وجزئى بنشخص الجسم .
 قوله : وان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره ، قلنا : ما ثبت عرضيته انما
 هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا . وهذا العرض ليس موافقا
 لمفهوم الممتد فى المية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم .

اقول : لا يخفى ما فى هذا الجواب من الوهن والفساد : اما اولاً ، فلان مهية
 المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهرى بل
 المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة .
 واما ثانياً : فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص
 واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول .

وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس . وعند الآخرين من المصلين اما هذا
 كما يراه الشيخ الاشراقى او بارتباطه الى الوجود الحقيقى كما نسب الى اذواق
 المتألهين و اما باتعاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المتدقيقين ، و اما
 الاعراض القائمة بالشيء المستتب اياها بحسب هويته الشخصية فليست بمداخلة فى

افادة الشخص و المتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم ،
وانما هي لوازم و امارات للشخص كما مر سابقا في مبحث الشخص فالمتد المقوم
للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج ، فيجب ان لا يكون مناط جزئيه
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات .

فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن
العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار ، فقد ثبت عرضيه فيلزم ان يكون
الجوهر عين العرض و ان لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره ، فيعود المحذور
الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متباينان احدهما جوهر
والاخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم .

وايضاً اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو اما
مساو لهذا او ازيد او ناقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى
كاجتماع المتلين و التداخل و التطل في وجود احدهما .

فالجواب ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد
الجرماني له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه مقداراً خاصاً متعينا
في الحد و المساحة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه ، و
كثيرا ما يكون مفهومات متعددة (١) ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بمضاد داخل
في حقيقة الشيء ذاتي له و بعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته انه
مصدق للانسانية ومصدق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما .

فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

١ - لا يخفى ان اقتراح مفهومات متعددة من نحو وجود واحد انما يصح اذا لم يكن

بينهما تمايز و اما اذا كان بينهما تمايز كمنهوم السواد و البياض و السواجب بالذات و
الممكن فلا يصح اقتراحها من نحو وجود واحد و ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا تغفل ،
(اسماعيل وه)

المعنى احدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالمتد من حيث معنى الاتصال
الوحداني في اى حد كان مقوم للجسم و من حيث ان له صفة الكمية و المقدارية
عارض والتعين في القدر غير معنى الشخص و كذا الابهام فيه غير مستلزم للكلية فان
مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها
وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة
الكمية والامتداد الجوهرى اى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجسم العيني الشخصى
امر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عبارة عن متعين مقدارى والتعين الذاتى
لا ينافى الابهام المقدارى وانما الذى ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقدارى من حيث
كونه كمأ ، لان حيث كونه منسطا في الجهات على اى حد كان من حدود النهايات
وليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقدارى ممتدا آخر غيرها
في الوجود ، بل هما متغايران في المعنى و المفهوم و تغايرهما في المفهوم صار
موجبا لنوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان ! جوهرى وعرضى
وجسمان طبيعى وتعليمى .

واما الجواب عما ذكره ثانيا ان الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق
له كلية و جزئية و كبر و صغرا هذا من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار
كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شانا من ان يذهلوا عن ان القابل
للجزئية و الكلية و المساواة و عدمها و العظم و مقابله ليس الا من مقولة الكم فكون
الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى اول هذه المسئلة .

واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم و لا الازدياد فيه ان يكون
للموضوع مقدار معين باقى من اول زمان الحركة الى آخره وقد زيد عليه و ضم اليه
آخر مثله او ازيد او انقص بل معناها ان يتوارد في آنات زمان الحركة و اجزائه
الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بشماه بدلا عن المقدار
الذى كان للموضوع في آن سابق او = لاحق .

فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل: انه يزيد او ينقص او يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدارها على سبيل التبادل والصافة هي خصوصيات هذه المقادير و المبدأ هو مقدار صغير قد بطل به مجرد التلبس بهذه الحركة و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الانات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد و النصف من الحركات الكيفية وقدر تحقيق ذلك .

ثم العجب ان هذا العظيم التاله والبحث بجلالة قدره ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات في صده الفصل الممقود لبيان الشدة و الضعف ، فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال؟! حاشاه عن ان يعتمد في ذلك .

بحث آخر معه

ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماء هيولى ومن الاتصال و الامتداد العرضى ، فيقال الامتداد العرضى الذى اختار انه مقوم للجرم العينى اما كلى او جزئى وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكره في الدليل .

اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبديل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العينى في صورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبديل وليس في العينى غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية و ان كان للجرم امتداد عينى باق و آخر زایل ، فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان .

فما اجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده .

و أقول ههنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه : وهوانه فرق ما بين نحو تركيب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة و صورة عند المشائين و بين تركيبه من موضوع و عرض عند صاحب التلويحات .

وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجرم العيني المنقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المنقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام مية الجسم بما هو جسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه ببقاء احد جزئيه بالعدد و بقاء الجزء الاخر لا بالعدد ، بل بالمعنى و النوعية بورود الامثال المتبادلة ، و ذلك لاعتفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه .

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة ، لوجود الفارق المذكور ، وليس ايضا لقائل ان يقول : ان هذا العظيم التحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق ، فكيف يتأني له الاستدلال على نفيه .

لانا نقول : ذلك الامتداد معنى آخر مقداري عند الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان (الااندخل) هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده وقد مر مراراً أن للممتد معنيين : احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين و الاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها .

والشيخ الالهى قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهر اكان او عرضاً و اثبت المعنى الثاني و ذهب الى جوهريته و عينيته للجسم في حكمة الاشراق و الى عرضيته و جزئيته للجسم في التلويحات كما بينا ، فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لللهولي . و محصل هذا الكلام ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من نواهد اقاويل

الحكماء من ان الصورة الجسمية اى المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم فى الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم فى الواقع .

واما المقدار الجوهرى عنده فليس امرا مبهما فى الواقع وان عرض له الابهام بحسب وجوده الذهنى فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص مدياتها وياخذها على وجه لا يابى عن الصدق على كثيرين ، فكما ان للجسم مرتبة اطلاق و تعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسبه اعتباران فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هى عينها كما هو رايه .

واما ما ثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض و العمق و ليس شئ منها مقداراً للجسم بل هى عوارض للمقدار الجرمى و عرضيتها لا يوجب عرضيته .

وقد علمت انه ممن ينكر وجود التخلخل والنكاث الحقيقيين بل الحركة فى المقدار مطلقا فلا يقيم عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد الاختلافات من المقادير ، هذا توجيه كلامه على ما يوافق رايه .

واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا فى نفسه غاية الامرانه مبهم من حيث المقدارية والتمين الشخصى بحسب تجوهر الذات لا ينافى الابهام الكمى بحسب العارض كما لا ينافى الابهام الكيفى ، فان الجسم فى حد نفسه شخص جوهرى معين وقابل للحركات و الانفعالات الكمية و الكيفية و المنحرك مادام كونه منحركا لا يتعين له فرد من المقولة التى يقع فيها الحركة .

وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق ايضا منه فليدرك .

بحث آخر على نمط آخر

سلمنا ان فى الجسم باهتبار الامتداد امورا ثلاثة : الاول جوهر غير خارج عن

مهمة الجسم والاخير ان عرضان فيه زايidan عليه بتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف و الاخر بتوارد الاشكال عليه ، لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات .

واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالمعدد بالوحدة الاتصالية فلا و انما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تتوافق الوحدة الاتصالية و يلزمها و هو غير مسلم ، فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لاتتوافق الاتصال الوجداني بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصاله الذاتي .

فحينئذ لاحدان يقول : طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتعدد الجوهرى باق في الحالين بشخصه والزوال والتبدل انما هو لغرضه اعنى الوحدة والكثرة .

وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيدان وجود كل شيء ليس الاعبارة عن نفس تحصله وتحققه سواء كان فى العين او فى العقل و هو مساوق للشخص بل عينه ، كما ذهب اليه المعلم الثانى ، فتعدد كل من الشخص والوجود وحدته يوجب تعدد الاخر وحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الاموجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد ، فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الامر .

كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلانهاية .

فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود و تشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاصل التي ترد على اصحاب لانهاى الاجزاء للجسم ،

واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهويتان مستقلتان .

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض .

وهذان التميان بحسب نفس الامر او بدونها .

فحينئذ اما ان يكون وجودهما حال الانصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لاسبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقين التمين والوجود فالتمين الحادث بعد الانفصال يلزم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الانفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات .

واما ان يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة ، فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعيينهما حين الاتصال ، واذا خرج وجودهما او تعيينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لمادة متلبسة بهما ، وليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول ، لما علمت بطلانه سابقا ، فيكون القابل له ولهما مأمورا آخر وهو المطلوب .

بحث وتعقيب

ان القول بان تعدد الوجود عن تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عن توحيد الشخصية او مستلزم له ، وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحيد الجسم و تكثره مما لاشبهة فيه ونحن نساعد كلف ومن اصولنا المقررة ان الوجود ليس الانه ووجود كل شيء والوجود بنفسه مشخص وهو عين الهذية والهوية ، الا ان هينافرقا ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى ، فان كون القسمة و ان كان موجبا لنحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد و حدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعيينه المقدارى ليس الاماسينموه المقداروهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم و فى الخارج بواسطة الامر الحامل لاهى الجوهر الجسمانى.

وقدم مراراً أن الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شىء والماخوذ ممتداً متعينا بالتعين المقدارى او العددي من كونه واحداً وكثيراً شىء آخر .

وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقاً ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجود فى الخارج وجزء للجسم بل الفرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة .

فحاصل الكلام فى هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المنصل ليستعين الوحدة المقدارية ، فكما انه فرق بين معنى المنصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فاحد المعنيين للمنصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التى بازائها اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد اخرى .

واما المنصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق فى اى امتداد كان وفى اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت ، فهو مما لا يقبل فى نفسه الانحواء واحداً من وجود حقيقته ، وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد (الامتداد خل) والاختلافات لسائر الاشياء .

بل نقول : القابل للابعاد حقيقة منحصرة فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعنى كرة العالم و هو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة حادثة او فطرية ، و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر ، وله ايضا تشخصات وتعيينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا وانفصالا او تعيينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة .

وهذا كما ان هبولى العنصرىات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال و ورود الكون والفساد فى الصور النوعية وسائر الاستحالات .

فان قلت : الهيولى لما كانت امرأ مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تمدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم .

قيل كون ذات الهيولى امرأ مبهما بالمعنى الذى لا يصح ثبوته وجريانه فى الجسم غير بين ولا مبين بعد ، فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور و عليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات بمهمة الصور ، فان لها تعيينين احدهما ذاتى مستمر والاخر عرضى متبدل فكذلك يقال : فى الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال و كثر تدولها تعين ذاتى مستمر وتعين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولى بحسب ماهو المشهور عند الجمهور .

مخلص عرشي

و اقصى ما لاحد ان يقول فى التنصيص عن هذا الاشكال وينم دليل اثبات الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال : هو انه لا ريب لاحد من العقلاء فى انه ينعدم عند طرؤ الانفصال على المتصل الواحدانى عن الجسم المفرد امر كان موجودا له فى الواقع (فى الخارج - خ ل) عند الانفصال ، كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجوداً للمنتصلين المتعديين قبل الانفصال .

فحيث ننقد نقول : ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لامعالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهى لا تتخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا .

فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعدا ما وافئء للجسم بالمرءة والوصل ابداعاً

وانشاء نشأة اخرى .

وعلى الثاني يلزم ان يكون فى الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام و اصحابه القائلين من جهة قبول الجسم .

هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود الهوى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال .

شك وهداية

قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التى لا تنقسم فى المقدار ولا يحتاج فى وجودها وتعلقها الى المادة ، فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام فى المقدار ، ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوى .

ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فى لموضوعات و ينقسم لا محالة و لو كانت هذه الامور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت جواهر بل عقولا مفارقة .

فاجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته اليه بقواه هذه المعانى ليست من المقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان و الوجود و الوحدة المادية ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى .

بلى قوله وان هذه لوازم واعراض ، فى لموضوعات ، فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتأمل اما انها لوازم لموضوعات فحق و اما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لا انها اعراض فليس كذلك ، فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات المادية الجسمانية، فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى منفصلا يفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحداً فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية هذا كلامه .

و فيه تصريح بان الوجود و الوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل = للتمدد والانفصال ، ان الاتصال فيه ليس الاتمدد وجوده وتكرر وحدته مع ان الوجود و الوحدة المطلقين من الامور الشاملة و المعقولات العامة لجميع الموجودات .

وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود . وما ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له ، فليكن هذا عندك من المنحقق الثابت الذي لا يعترده وصمة ريب ولا تهمة عيب .

وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم و اشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول و هي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المعاني كالاجناس والفصول ، وتارة في المواد البسيطة الاتصالية ، وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا باقسام مدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئة عن المية و المادة ، مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى .

فما اجلها وما ارفع شانها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة .

ثم ما شد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم = ولم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحتمقوا الامر في شمول مبدء الوجود لجميع الاشياء ، شمولاً

احاطيا انبساطيا لاعلى نحو شمول المعنى الكلى العقلى لافراذه الخاصة ، بل نحو ارفع واجل من ذلك .

وممن تغفن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس، حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام : و المعانى العقلية هى الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة منها كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام و اما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حيثئذ، ولا يبعد ان يكون الواحد بالانصال والوجود الجسمانى ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك . انتهى كلامه فافهم واغتم .

بحث آخر على جهة اخرى

ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و معوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شىء واحد فى احياز متعددة و جهات مختلفة و ان كانت متعددة فتعدها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها .

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصاً واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل فى المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها و هى ايضا حادثة على التقدير المذكور و مع ذلك فهو ينافى المقصود من وجود امر يكون باقيا حاثي الفصل و الوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية و الوصل ايجاداً و لو كان التعدد واقعا فى المادة بحسب اصل النظرة لكان الجسم

المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذلو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر، هذا خلف .

و الجواب ان الهولي وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها لكن لاينها لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل و الوحدة و التعدد بالذات بل انما يتنها لشيء من هذه الاوصاف و النعوت بالمرض بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة و مع المتعدد متعددة و هي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كذلك ولا يلزم ما ذكرنا ان يكون الهولي من المفارقات في مرتبة ذاتها كما نهبناك عليه ولا ايضا متألغة من غير المتقسمات متناهية و غيرها لما مر من الاشارة الى ما سيحيى من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الانصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم .

وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة، فالهولي حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الاتصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها و هذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية ، هي عين وحدته الشخصية. لما علمت من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين الشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين العاديين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتها الاتصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد العادثة ولا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تبرز للجوهر الممتد بالذات

والهيولى لا يقتضى فى ذاتها شيئا منها ولا ايضا مما يتابى عنها فمهيولى الجسمين الذين احدهما فى المشرق والاخر فى المغرب لهما وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يتاجمع النفي والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيها فحصول الهيولى فى الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع فى الاشارة الحسية . وقبول الايون والاحياز والجهات بوحدها الشخصية لا ينافى كثرتها الاتصالية بخلاف وحدة الاتصال .

وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فهناك نقول يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هومفهو مسمى من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة الذاتية ووحدة الصور الجسمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثانى ، لانها وحدة وجودية قابلة للاتصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الاتصال وينعدم عن المادة بعدوث الاتصال .

فصل (٤)

فى ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى

ونحو وجودها الذى يخصها

اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالى وصورة عينية وهو لامحالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون فى كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثنا وجوب وامكان والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة

لان مرجع القوة الى امر عدمى هو فقدان شىء عن شىء ومرجع العملية الى حصول حقيقة لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححاً لتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين العاليتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة متصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهر أمتصلاً غير كونه جوهر اقابلاً للأشياء فاذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شىء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضرورياً كان المقابل الاخر ممنوعاً وقد فرضناه ممكننا هذا خلف .

فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا ، اذ لو كان عين المتصل او لازماً له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال و هو باطل بالبدئية فصحة قبول شىء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته مماعنه له القوة ومما عنده الفعل وهما الهولى والصورة و هو المطلوب .

تذكرة قياسية

ان سبيل البيان على نظم القياس البرهانى هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة و يجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثانى وهوان الهولى بالقوة ولا شىء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لاشىء من الجسم الموجود هولى .
ولمزيد التوضيح نقول لاشك ان فى الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة .

فعليك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فى امر يقارنها واقائمة بذاتها فلو كانت هو بعينه نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطره للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا

الاتصال الجوهرى فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكنا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتبارى عدى او اضافى والاضافة من اضعف الاعراض، ولو كان الاتصال حاملا للقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول

لست اقول بوصف القابلية والاستعداد، لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكن الامكان جوهرأ لكنه عرض كما علم .
فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل، بل الذى يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقعة على حد هو الهولي وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا الماخذ .

وفيهما ابعاث من وجوه

الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان قولكم: الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فمسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه و ليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هي هو
فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة فى الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال .

قلنا : هو (هذا خ ل) بعينه عود الى الحجة السابقة وقد نمر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال .

قلنا : الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا وما امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع

الاول ايضاً مستلزم لامتناع الثاني فالعمل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه و لامنافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيراً ما يعرض اللفظي العلوم من اهمال الحثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ الانصاف بشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حثية ثبوتها .

مخلص عرشي

اقول : ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرأ انتزاعياً بحسب الواقع اى بان يكون وجود الموصوف بحثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدء قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم علته التامة كما سبق و كل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فحيث لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية والعدمية تكون مأخوذة منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض اولها هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعاً من جهة نفس الصورة والتامة ولا مما ينصف بهما المعنى الصوري (١) بما هو معنى صوري بل يجب ان يكون المحكى عنه

١ - عطف على قوله منتزعاً اى لا يجوز ان يكون الاستعداد والقوة كائنا من الامور الذي

ينصف بهما المعنى الصوري من حيث هو معنى صوري وهذا في الحقيقة مؤكداً لسابقه فلي هذا كان الظاهر تبديل ضمير النشئة الى المفرد المذكور نظراً الى لفظ الموصول او المؤنث مراعاة لجانب المعنى ويحتمل ان يكون عطف على قوله من جهة نفس الصورة والتامة ويكون ضمير النشئة راجعاً الى الصورة والتامة ويكون معنى الصوري المراد منه المعنى المنسوب الى الصورة بان يكون ملزوماً لها فاعل لقوله ينصف وكان من (حق ظ) الكلام وضع الظاهر موضع الضمير والمعنى انه لا يجوز ان يكون القوة والاستعداد منتزعا من الذي ينصف بالصورة والتامة من حيث هو منشأهما وهو المعنى ←

بهما او المنتزع عنه لهما معنى مادى يكون نفس الابهام والقصور و كافك مما قد قرر
سمك من مباحث العلة والمعلول وخصوصاً فى فصل بيان مناسبة العلة للمعلول الكنت
تستفى عن الزيادة فى شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيك بياناً ونقول :
كل حيثة ثابتة لشيء ما فى نفس الامر فلا بد له من مبده لا تنزاعها و منشأ
لحصولها والقوة و ان كانت عدماً او عمية لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها
حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من شأنه ان يكون له اولنوعه اولجنسه وجود ذلك
الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلًا كما بين فى علم الميزان فلامحالة لهذا العدم من
موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل
لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير قابلاً لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى
الفعل كما اشرنا اليه ، فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس
الاتصال قوة على ذاته كما امر الانا لانكنتى بهذا القدر لثلا يرد عليه انه متوقف على
الحجة الاولى فى كون الانفصال مقابلاً للاتصال فيكون رجوعاً اليها ، بل تقول اذا
ثبت ان لهذا العدم حظاً من الوجود وان له قابلاً وموصوفاً بالذات فلتقتضى لما هو
القابل الموصوف له بالذات ولنعتمد الى بيانه وتحقيقه .

فنقول : ان المبادئ للامور الطبيعية اربعة ، فالقبول مطلقاً صفة نسبية لا بدله
من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو امانت للمادة او الصورة او الماعل او الغاية ، ولتنظر
فى مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة
الفاعل ولا صفة للغاية لانهما مشئان للفعلية والحصول لللقوة والقبول ، ولا يجوز ان يكون
صفة للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لتنسها فلا يكون قبولها فالالموصوف بها
يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فاذا علمت

→ المنسوب الى الصورة بانه ملزوم لها وعلى هذا يكون هذا القول بمنزلة قوله فيما سبق الذى
هو المتبى عليه اولما هو ملزوم للبيان وقوله اذا ما يلزمه الوجود فالكلام حينئذ للتأسيس لكن فيه
من التكلف لما لا يخفى ، فنأمل .
(اسماعيل دة)

هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى صوري له قابل .

فنقول : معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرأتماً في نوعيته و حقيقته لايجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لاصورته و هكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو نفس نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدء الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لابان يكون القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى وينسلسل بل بان يكون لازما لمهية القابل من غير قابلية اخرى في الواقع .

اللهم الابسجد اعتبار العقل والنفاثة فتقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المتكررة .

فقد ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ، ثم لا يخفى ان عنوان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى في الماخذ اوفى البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض معنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتي الاوقدا فاده القيوم الجواد ، وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة اومع آفة او خلل اوفساد فانما هو لمعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو تام واشر فواضل مما وقع .

وبذلك يعلم ان وجود العالم اشر فعا يتصور من النظام اوتام ما يمكن من الفضل والنمام **البحث الثاني :** ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحكريك سواء كان انسانيا

اوساويا، لانها من حيث ذاتها جوهر صورى ولها قوة قبول التغيرات والاضاعالات و
سنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون
بالقوة تكون منسوخة بقياس من الشكل و هو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من
جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون
له قوة امر ما .

والجواب عنه ان النفس الانسانية و امثالها وان كانت مجردة بحسب الذات
لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب البهية يجوز ان
يكون جوهر اوعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا
من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى
جاعلها التام ، وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاضلها وآثارها الموقوفة على تهيؤ
المادة التى هي آلة لصدور تلك الافاعيل والسرفيه ان النفس فى اول تكونها فى غاية القصور
والضعف فيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتها اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع
البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء القياض الذى هو بالفعل من جميع الوجوه ، فهى
موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثى متعلق بالمادة فهى قاصرة عن رتبة الكمال
فى اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التى يفتقر الى مادة
يحمل قوة حصولها وتجدها فجأة الافتقار الى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هى
المادة التى تملقت بها ، وجهة الوجود الفعلية هى نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض .
فقد صح من ههنا ايضا ان جميع جهات العملية والتام يرجع الى القيوم الواجب
سبحا ووجهة القوة والعدم يرجع الى الهوى الاولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة
جهة الامكان الذاتى فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتى
المندمج فى كل وجود امكانى لاجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومى جل مجده و
عظمت كبريائه .

ويهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بمانعين قديمين لما وجدوا من

تحقق الخير والشر والتنع و الضر في هذا العالم و شاهدوا الانوار والظلام والتعوس والاجرام والارواح والاشباح والحبوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي تجمعها الخير والشر، والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة وجوب محض بلا مكان وحيوة محضة بلاموت وفعل بلا قوة ووجود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا .

البحث الثالث : النقص بوجود العقول فانه مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها فقيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما يفعل وبالاخر يتفعل .

و الجواب ان انفعالها عما فوقها ليس الانفس وجوداتها وليس الانفعال (١) هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل وللفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشأ اثر كيب الخارجى بخلاف الاخر فهى بنفس وجودها الفايض عليها من علتها تفعل فيما تحتها .

البحث الرابع : النقص بوجود الهولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهى ايضا مستعدة لها قوة قبول الاشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهولى الهولى .

والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره فى كتبه ان فعلية الهولى فعلية القوة وجوهرها جوهرية القبول للاشياء لافعية وجودها من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأسلة ولا يستوجب بهاتين الجهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة .

اللهم الاسباب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين :

احدهما: بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما فى

١ - بل الجواب ان جهة الانفعال فى المقول وهى المهيبة غير جهة الفعل وهى الوجود الا

ان الانفعال هناك لما لم يكن بقوة استعداد سابقة لم يكن جهة الانفعال هناك فغير جهة الفعل بحسب الواقع، اللهم،

(اسماعيليه)

الخارج لكل الكلام عائداً الى ما هو بمنزلة القابل ولا يدى ذلك الى التسلسل في وجود القوابل الصترية المجتمعة الغير المتناهية فلا معالة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتان فيه عقائتين من غير تكثر في الواقع الا بمجرد الذهن .

والغائي : باننا نقول : ان نسبة الهوى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعى الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقدمر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التى تذكر فيها احوال المهمة فليذكر فاذا الهوى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستمد لاي شيء مخصص والالكان مر كبا من القابلة ومن الخصوصية التى بها قابل .

اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليهما من الصور اللاحقة او يكون من الجهات الناشئة عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالاتساب الى جهة فاعلية مخصصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهويات الفلكية و تشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هوى العناصر وتعيينها يرجع الى الاختلاف بين مبادئ القربة الفعلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادئ و وحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسى المقيم لواحدة منها شخصية و وحدة نوعية للصورة الطبيعية التى يقام وجود الهوى بها من ذلك المقيم اما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخصى ايضا بورود امثالها ان لم يقبل كما فى العناصر على ما سيجىء تفصيله وتوضيحه فى بحث التلازم .

فالحاصل ان الهوى الاولى المجسم الطبيعى فى ذاتها هو بما هو بالقوة يكون بالفعل وبما هو بالفعل يكون بالقوة لكل شيء او لاشياء مخصصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست اموراً جوهرية لانها حال الشيء بالمقايسة الى الخارجيات ، اذا الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر له فى نفسه حقيقة وتحصل فينبغى ان ينحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة .

نعم لا مانع من دخول الاضافات فى مفهومات اسامى الاشياء لافى حدودها الجوهرية

فالجوهر الهولي الحامل للصورة ربما يسمى هولي باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلته في شرح اسمه ومفهوم وصفه لافي ذاته بذاته كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية

وايضاً لا يصح ان يكون فضل الهولي القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضاً وايضاً الاستعداد لا يكون حاملاً لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهولي يلزم ان يبطل عند وجود الصورة وكلما في حامل الصورة .

فنعقول: ان هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق مهية الهولي مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكننا نعيد الجواب بما اعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقال تكثيراً للتوائد بما فيه من الزوائد . فليعلم ان ارباب العلوم كثيراً ما يطلقون الفاظاً موضوعة لامور عرضية او اضافة ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية اموراً اضافة كالناطق في فصل الانسان والمنحرك المرید في فصل الحيوان .

وغرضهم منهما المبادئ التي يترتب عليها تلك الامور حتى ان الشيخ صرح بتسمية هذه المبادئ بالفصول الحقيقية و بتسمية هذه المفاهيم كمفهوم الناطق و الحساس و المنحرك بالفصول المنطقية فكذا المراد بالاستعداد والمستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافي بل المبدء القابلي له ، وقد علمت ان محلته لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات ، نعم لا يكون مصداق معنى القوة و القابلية الامر غير متحصل كما ان مصداق الموجدية المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الا زوجاً صرفاً لاشيائه زوجية عارضة او لازمة .

فاتقن هذا البتة ولا تفعل عنه فان في الغفلة عنه والاهمال في رعايته ضرراً عظيماً في تحقيق الحقائق

ولهذا مما قد كررنا ذكره واجمل هذه المعاني المصدوية مرأى لملاحظة الحقايق الخارجية ومقاييس لمشاهدة انحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل الا بهذه المرائى والعنوانات .

واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة للمسول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو محال و اذا لزم انتهاء مقصورات الله تعالى ، وقد برهن على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية .

واما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا ، فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفترق فى تقومها اليه فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى و ان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرأ و ان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى .

وقد سبق الكلام فى ان فصول الجواهر البسيطة باى معنى يكون جوهرأ على ان الحقايق الغير المتناهية يصح عدم انداجها فى مقولة الجوهر ولا فى مقولة الاعراض ، هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين والله الهادى الى طريق الحق واليقين .

فصل (٥)

فى الاشارة الى منهج آخر لهذا المرام

ان للجسم مية مركبة من جنس و فصل ، و جنسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذوابعاد ثلثة على الاطلاق و كل مية لها حد ، اى جنس و فصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم فى الخارج فصلها عنها و يبقى معنى جنسها كان لامعالة جنسها و فصلها يعاذايان جزئين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انتزاعهما عن الخارج

اعنى مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها بشرط لاشئ و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذها بشرط لاشئ ، لكن الجسم مهيبة بالصفة المذكورة ، اى يمكن ان يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا: الممتد فى الجهات الثلاث على الاطلاق المستلزم لثمت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه ، فيلزم تركبه من مادة هى الهوى الاولى و صورة هى الصورة الجسمية وهو المطلوب .

القول : وهذه الحجة ايضا قريية الماخذ من العجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التى سبق ذكرها و ان كانت بضمونات و عبارات اخرى غيرها لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركذا استيناف الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولى الحق وملهم الصواب .

فان قلت : اذا كان جعل الجنس و الفصل فى المركبات واحدا لانهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا و عدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة لان مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهرية و ليس كذلك .

قلت : قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث المهيبة و ذكرنا هناك ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة . حتى ان من زعم ان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وهما مبده فصل التامى والحساس وحدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية وبنية اخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع ، وكذا جسمية القالب الحيوانى الباقي بعد الموت غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة .

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب

الطفرة في الحركة و التفكك في الرحي وغيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق في هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جملا و وجوداً لكونهما من الاجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار ذاته الجنس او استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه .

اولا ترى ان (معظ) انهدام البيت بقى اللبنة بانفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفى لانعدامها انعدام ما اضيفت هي اليه .

فصل (٦)

في ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

و تحريره بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي و الواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ،

ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات و لابد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولا يجادها له و تلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب و كذا بينها و بين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء ، فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتد بسبب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للاستعداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنه .

بحث وإشارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجسمية بالذات و ليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث المبية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شيء متقدمة على المادة و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم .

ومن يصرح بكون الصورة الجسمية اصلا في الجسم و الهيولى متقومة بها اى قائمة عليها ، العلامة التفاضلية في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم بمحلله الذي هو الهيولى .

و سينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد و أكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراف والوجود الصرف عندنا ، وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار ووجودا مجمولا للواجب بالذات و الهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيولات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب .

فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدرج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لتقص الوجود حتى انتهى الى هوية منصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي ليس شأنها الحضور والجمعية ، ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاءها قرين استيعاب الزوال الاسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا

كانت كما في الافلاك او نوعا كما في العناصر ثم بنوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال .

فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مبهية تعليلية بامرله تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض تابعة الان لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مبهيتها نفس معنى الجواهر الان هذا كما علمت لا يقتضى في مصداق الجواهر

فصل (٧)

في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية

هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم .

فنقول : هذا اللزوم اما للنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس هكذا ، هذا خلف او الامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية او محل لها او مبين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازمالها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عادا للتقسيم في كيفية لزومه ، فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المعذور المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذا ، واما ان يكون لزومه بسبب شىء لاحتال في الجسمية ولا محل لها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشىء جسما آخر او قوة موجودة فيه او امر انفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاو باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة

زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني .

فنقول : تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عادا السؤال في مقتضى لذلك لزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارت محلهما فاما ان تنعدم اولاً ، فان عدمت ، عدمت الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كن كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب . فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المنمات ثلاث تأثيراً واحداً فلا بد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مبائناً .

فقد علمت ان نسبة المباین الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضى في بعضها الفلكية الا برابط مخصوص و يعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر بقى من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه .

ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضى صورتين معاً فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة فاذا الجسمية الفلك محله وذلك هو المسمى بالهيولى و يجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والاعادت المحالات المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه ، وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى ، فهذا تمام الحجة التي ذكرها .

قال : وقد اوردها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها .

قال : و لكنه قد عرض لى الشك و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستنداً بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفاً لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين في الفلك الى جسمية اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها و طول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فائدة في ذكرها .

و سيجيء بيان كون الجسمية اى مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية .

ثم العجب منه انه مع شدة خوضه فى تتبع العلوم ومهارته فى البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث و لافيا قدح سوى ما ذكره من الشك على ان ما ذكره فى غاية الوهن والضعف ، و سيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك فى ان الجسمية مشترك فى جميع الاجسام .

كيف وهو اصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية فى الاجسام واثبات الهوى فى الافلاك واثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم والحيز الطبيعى له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباقية فى العلم الطبيعى واما الذى يتقدح به الحجة المذكورة و يرد عليها فابحث :

الاول : التقضى بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهوى لكونها واحدة فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك و الدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التى هى علمه تعالى بالنظام الافضل او الارادة التى ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فيسند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها اليها .

وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت .
الثانى : ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن ان يسند الى الهوى لانها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والامكان وهى نافى الايجاب والاقتضاء بل لابد من ان يكون للفلكية و لوازمها مقتضى آخر حتى يقبلها الهوى التى شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء من الاشياء .

الثالث : ان الذى ذكره هو فى الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جليلة الحال وارتفع وزال اصل الاشكال وظنى ان هذه الشبهة هى التى قد كان الامام

معتقدا منذ ثلاثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلفة و كان قد بكى على ذلك مدة .

ووجه الحل اننا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضى للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية .

قلنا : الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الاصل و المنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولي حيث ان الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة الهيولي لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاربان في جميع الصور النوعية ومعالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي يكون في الانواع .

مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم انفكاك احدهما عن الآخر ، فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد و ان لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان امرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه و يتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور .

ثم الامر اللازم للمية المشتركة كان مقنضاه مشتركا في الجميع و ان كان امرا مبائنا و المبين متساوى النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان لامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به و لا يمكن ههنا القول بان المخصص هو الهيولي لان

الهيولى فى العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض .

فالجواب الحق فيه : ان الفصل مقدم فى الوجود على حصة الجنس ، فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين للزوم للمبية لا يحتاج الى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم .

فهم لولم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل فى تحصله نوعا لا يفتقر لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنسار والياض للنلج فهناك يستند جهة للزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقدبقى فى تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اخناره من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل و ان لم يصح فى المخصصات الكلية كالا بداعيات و مبادئ الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا جرى الاشكال فى تخصيص الاشخاص بلوازمها الشخصية بانه هل للمبية اولامر هو حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المعين و لوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجة الى المحل المستغنى عن ذلك الحال و ان كان الحال من اشخاص المبية الجوهرية الصورية .

وذلك لان المقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل علة للشخص سابق عليه .

و اذا نقل الكلام الى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجىء كشفها و توضيحها انشاء الله العليم .

تتميم

ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شئ منهما فى مطلب لم بل يقعان فى الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شئ منهما بالبرهان كيف والذاتى لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشئ بحسب الماهية وهى الاجزاء العقلية اصطلاحاً كالجنس والفصل المنحصلين فى العقل عند ملاحظة الابهام و التمين للمهية غير الاجزاء الوجودية اعنى المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصله لاسباب الثبوت اشئ ولا بحسب الاثبات لانهما هى المقومات بحسب الماهية من حيث هى .

واما الاجزاء الوجودية وهى اجزاء الشئ بحسب نحو خاص من الوجود فهى مما يطلب بالبرهان انها بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات الماهية يطلب بها .

ومن ههنا علم ان منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركيب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف اولا بجوهرياتها المحمولة فيطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول الماخوذ فى حد الجسم تدل على مادته الاولى و الابعاد تدل على صورته اى الجوهر الممتد بالذات .

الفن الثالث

فى تصاحب الهىولى والصورة بالعلاقة الذاتية و فىه فصول

فصل (١)

فى ان الجسمىة من حيث هى لاتنفك عن الهىولى

قد استعفيد من برهان وجود الهىولى من طريق القوة و الفعل ان لاشىء من الاجسام خال عن الهىولى اذ ما من جسم الاوفيه شوب قوة الكمال او قصور فى اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال و ان كان فى ايسر غرض واسهل معنى فعلى او انفعالى، فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهرية و كنه و كنه و وايه و وضعه فى نفسه و جميع هيئاته القارة الا ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع، وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شىء هو محض القبول والامكان والامحالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله فى النجوه و القوة لاتنفك عن ذى القوة و ذو القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا و النفس بماهى نفس لاتنفك عن الجسمية فالهشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم .

وهذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة فى جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه .

طريق آخر

ذكره الشيخ الرئيس فى الهبات الشفاء ، مبناء على ان الجسمية حقيقة واحدة . بيانها ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فى ان احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما الهاطمية فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع انما كان بعد

تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث مثالا يكمل للمهبة الابعاد تعين ان كميته الاتصالية القارة منقسمة في جهة حتى يكون خطأ او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا .

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لوجوده و لاقوام الابعاد بان يكون خطأ او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس اقتران اى معنى وصورة اليه كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية منصورة انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الابعاد استكمالات اخرى في كمالها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو حصلت له صورة اخرى صادرا كمال من ما كان او لافك ذلك الصورة الامتدادية .

فقد علم ان لحدوث الصور المكملة للجسم بها ليس من جهة ان مجرد الجسمية مهية مبهمه جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل والحصول لافي الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عدا لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف والحدوث كان مهية ناقصة غير محصلة و الجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا انها اذا حذفت عنها العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد وجوز العقل لها ان يكون بصرفاتها موجودة في الخارج .

فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة اما حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة او متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات او حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل

المصحيح فبقى كون الجميع مشتركة فى طبيعة واحدة نوعية هى الجسمىة اى الجوهر المصحح لفرض الابعاد .

فاذا ثبت هذه الدعوى فيبنى عليها كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس فى الاشارات لتعميم وجود الهولى فى الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما فى الافلاك او زائلا كما فى الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها فى الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها .

اما الاول فلان الطبيعة الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهولى اولم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها فى المحل لان العلول فى محل عين الافتقار اليه والغنى عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال حلولها لكن العلول ثابت فى بعض الاجسام وهو بنا فى كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمىة و ان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها فى المحل اينما تحققست سواء كانت فى الاجسام القابلة للانفصال الخارجى اوفى غيرها .

وهم وازاحة

قد توهّم بعض الناس ورود النقص على هذا الدليل بجريانه فى المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات فى محل واحد و كون صورة واحدة حالة فى جميع المحال و كون هولى واحدة محلا لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور والهولىات الى غير ذلك من المحالات وهو منسوخ .

لاّا نختار عند الترديد ان الطبيعة المطلقة لا يفتر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتر اليه هى الطبيعة المخصوصة فيجوز عروس الافتقار الخاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها و الاستغناء الذاتى عن المحل المخصوص لا ينافى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الأفراد وهذا مثل لوازم المهيئات فإن مهية المثلث إذا اقتضت تساوى الزوايا لقائمتين لا يقتضى في كل فرد الاتساوى مخصوصاً بهذا الفرد دون غيره . فالتساوى المطلق مقتضى ذاته وليس شيء من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها .

فلا يرد حينئذ أن هذا التساوى المخصوص أن كان لازماً للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوى لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع أفراد التساوى للقائمتين لأن الكلام يجري في كل مثلث ولازمه المعين .

فالحل فيه أن طبيعة المثلث مطلقاً لا تقتضى الامتلاك التساوى والطبيعة الخاصة تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسمية فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوأزمها على الوجه الأولي .

فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعة إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل (بمرض خل) الافتقار لأجل خصوصية وسبب فليجزم مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقاً .

لأننا نقول : إذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقرة إلى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته منحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتاً فلا يجوز أن يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي هي مختلفاً بحسب اختلاف الأسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها

نعم هذا إنما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والإضافات مثلاً الافتقار إلى الأكل إنما يمرض الإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا ينافي عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه أكلاً ولا يساليس نحو وجود الإنسان المختص به .

وهذا هو الذي يؤهم لبعض الناس إمكان الوساطة بين الافتقار والفنى الدائمين

او جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى المحل بعد ان لم يكن بسبب (١) امر آخر فهو ممنوع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود مهبة الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فنشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثر عن فاعل خارج يقتضى المقدار والشكل المعينين، اذلو كانا لازمين لمهبة الجسمية لم ينفيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر .

وقد علمت من ان جهة الانفعال يتصحح من الهولي الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل، هذا خلف .

واما الطريق الثاني وهو ما يتنى على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذى قنمريانه في ابطال مذهب ذى مقراطيس و نحن قد اتهمنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه بوجه لادخلة فيها .

فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكى كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي و جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكتفى في الافتقار الى الهولي وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام الذمية قراطيسية .

وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جازيا فامكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود

١ - هذا اذا كان السبب واسطة في ثبوت الافتقار بعد ان لم يكن واما اذا كان واسطة في العروض فلا امتناع فان المحتاج بالذات هو الواسطة وهذا لانهاى كون ذى الواسطة فنيا بالذات كما في افتقار الطبيعة الى المحل الممين بواسطة خصوصية الفرد والحاصلاته لافرق بين المحل الممين والمحل المطلق في جواز عروض افتقار الطبيعة اليهما بعد ان لم يكن بسبب امر آخر اذا كان السبب واسطة في العروض كما انه لافرق بينهما في الامتناع اذا كان السبب واسطة في الثبوت نعم لو ثبت كون الواسطة على تقدير تجريد الطبيعة عن الخصوصيات لا يكون الا واسطة في الثبوت ، ظهر الفرق ولعل المراد ذلك ، فافهم . (اسماعيلره)

الهولى فى .

قال: الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لاثنيته بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه فى شخصه مراده على ماسنح لنا فى كلامه ان الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه فى الوجود بل ينحصر نوعه فى شخصه اذ لو تعدد شخصاء لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق فى رد مذهب ذى مقراطيس مع وجود المانع، هذا خلاف .

ثم يثبت بطريق عكس التقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسمانى من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة الفلكية العاقبة للقسمة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة عنها والقابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهولى .

فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهولى فى الاجسام وهو المرام .

تحقيق وبحث

لما كانت طبائع الافلاك اى صورها النوعية كما سيجىء مانعة عن قبول الفلك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع من الفلك محصورا فى شخص واحد كما هو منذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون فى قوتها من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتى لهما .

ولذا حكموا بامتناع الاثنية فى الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وكذا فى كل جرم من الملكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها

فاذا كان هذا، هكذا فنقول : يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزئان متصلان من فلك واحد كجنبتي الكوكب او التدوير او الخارج والاثينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمنممين، وذلك لان البيان الموجب لعدم الاثينية جازفيهما بانه يمكن على الجزئين المتصلين على الجنبتين من فلك واحد ماصح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ما يمكن على المتصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما متمتان عليه عندهم، فان اعتذروا عن هذا باصل الفطرة ههنا يعارض بمثله في شخصي نوع واحد من الامتداد هناك .

مخلص عرشي

هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ الحق والمكاشف المدقق صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكني افاض الله على قلبي وجه النصي عنه ، وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسيمتها كالانسانية وذلك لان صورتها التي تعملها نوعا خاصا و يقوم جسيمتها موجودة ليست صورة تقوى بموادها لان لكل جرم منها نفسا مجردة هي مبده صفاتها و اوضاعها و افعالها و حر كاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته و جسيمته و توارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل .

انما المحال تمدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث هما جزئان للفلك لا من حيث هما جزئان لجسمية الفلك فالتمتصان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب البيت لم يذكرهما من جملة اعداد الافلاك .

فصل (٢)

في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا المقام

منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة الشيء ليست داخلية في قوام مية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة على الوجه المذكور وحككتنا في انه هل للمادة تحمل معناه ام لا الى ان جاء البرهان العام بوجود جوهر آخر مادي . فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال و محل فيتبين من هذا ان المادة غير داخلية في قوام مية الجسم ثم انا بعدما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا بمقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجوده .

فبهذا ايضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجة الشيء الى المادة في حقيقة ذاته و ان احتاج اليها في قوام وجوده و كما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها اي المادة ، فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كل لطايع النوعية كما مر . وقد ناكدا الشيخ في الهيات الشفا هذا الحكم بقوله :

واما الجسمية التي تتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه ام ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في انفسنا الامادة واتصال فقط .

ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه و قرنه به بل بحجج اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل لطبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا اتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها

الان يجعل بالضرورة خطا اوسطها حتى يصير جايزا ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا اوسطها .

وقال ايضا : واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية .

وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها ، فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة و جسمية غير محتاجة الى مادة و اللواحق لا يفنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية و لكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لان حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة .

ومنها ان قول الحكماء : كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن الممثل لذاته فيلزم استغناء ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة و الافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة و بالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفترقا اليه وقد يزول عنه وهو الممثل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجواهر الى الموضوع افتقار سائر الافراد له اليه فيلزم ان لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادئ العالية ، هذا خلف .

ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدما تجويز كون مهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى الممثل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجواهر الممتد الى الهبولى في الملكيات بتحقيق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل و الفك غير صحيح على هذا الراى فلا بد من المصير الى احد (١) المسلكين الآخرين في

١ - احصيا ما ذكرناه اولاً من جهة القوة والفعل والاخر ما ذكرناه آخراً من جهة

اتحاد الاجزاء المقدارية في المهية وفي الاحكام واللوازم وهذا مما لا بهمة فيه . (اسماعيل د.)

بيان هذا المطلب .

فصل (٣)

في استحالة تعري الهولي الجمعية عن مطلق الصورة

هذا المقصد مما يمكن فهمه من احكام الك الهولي وهو مسلك (١) القوة والفعل فان الهولي اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرأ بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والالم يكن هولي فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة، هذا خلف .

وهذا برهان تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما و كل جسم مركب من الهولي و الصورة و المفروض خلافه .

بيان ذلك انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اماما متقسمة فيكون احدا المقادير الثلاثة وقد فرضته مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون جوهرأ فردأ لا يتجزى وقدم بطلانه .

اذ النقطة عرض لا يجوز ان تكون موجودة منحاذاة وان لم يكن ذات وضع و اشارة فلا يخلو اما ان يستحيل اتصافها بالنجس والتقدير او يمكن، فان كان الشق الاول، فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك .

وان كان الشق الثاني فلا يخلو ما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او

١ - قد علمت انتقاد المسلك بالهولي وقد عرفت الجواب عنه على مساقاله الشيخ الرئيس بان فعلية الهولي فعلية القوة وهي لا يتنقض التركيب ومثله يعلم عدم كفاية هذا المسلك لهذا المرام وعدم تمامية هذا البرهان لهذا المطلب الا ان يثبت ان فعلية الهولي عند تجردها من الصورة المطلقة فعلية تحصل وتتمام لفعلية قوة وايها، ودونه خيرا القناد . (اسماعيليه)

تدبجنا على نهج الحركة في حيز مخصوص اما فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكنت قبل التجسم متجسمة ومنعيزة وان لم تكن محسوسة وهو محال وان لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها و لافى نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيزا ولى بمن حيز ولا محالة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض .

فالاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الاحيز واحد .

والثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح فلمن هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به ليست الصورة المدرة واذ ليست تلك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عناصرها وهو الارض الابلجة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز وليست تلك الجهة الالاقوة ضعية اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبة نفس كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة ساير الاوصاف الفاعلية والدواعى الفائية عند المفارقة الى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تاثير لها الا بمنااسبة وضعية .

واما على الشق الثاني اى كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لادفعة بل على سبيل تدرج وانسائط فيلزم ان تكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط فى المقدار يلزمه لامعالة الجهات والاطراف الست، الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال و كل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك

طريق آخر

العادة عند التجرد ايضا يكون جوهرأ قابلا كما علمت فيكون لازمة القبول للاشياء لان لوازم المهيات لا يتفك عنها وهذا هو التحقيق .

الانسانقول : مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل وهو ممنوع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدد وتكمم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالمرض ولا بالقوة ولا بالفعل .

ثم اذا مرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصاليه وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون مرض امر لا مرض ما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ووجودها المخصص بها فكيف يكون للشيء تقوم به لاجزاء له اصلا لا بالقوة ولا بالفعل ثم مرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممنوع ولا كذلك الحد بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج اوفى الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدى فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا .

لانا نقول : التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحداً عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحو ان ادراكيان من غير تفاوت وفي مهية المدرك ففي المحدود يكون وجسودات الاجزاء بما هي وجسودات بالقوة وفي الحدى يكون بالفعل وكذا حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال .

واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلوفرض ان الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء

طريق آخر

ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهولي صورة لا تقبل الانقسام لكانت ضداً للصورة الجسمية وليس للجسمية ضدوان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرأ قابلا بل يكون جوهرأ بالفعل فان كانت في نفسه قابلة للاشارة فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها مالم اليه الاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه .

طريق آخر

لما تقرر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلوفرض تجرد الهولي عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقادير وبطلان التالي كبيان الملازمة بين فالقديم كذلك .

تفريع

قدصح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة الى الهولي كالاغراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له نحو من انتهاء الوجود اى وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوى وله وجود طبيعى آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجوداً تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجوداً وكاملا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفصل عنها بكمال بعد كمال اول .

واما الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود له محلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهولي ماشانها قوة الوجود بما هي

قوة الوجود فى الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملازم بالقياس الى لازم المية
وبقيد العينية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلاً بالقياس الى ما يكملها من الطابع
الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمية .

طريق آخر

لو جاز للهيولى بقاء بلاصورة جرمية اى توجد وجوداً عقلياً بلاوضع واسارة
حسية يلزم ان يخالف هيولى الهيولى اخرى وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم باطل
بالضرورة فالملازم كذلك .

وجه الملازم انا اذا قسمنا جسماً بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فتوهمنا
تجريد الصورة عن هيولاهما قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن
هيولاهما بعد القسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة .
فلا محالة حينئذ يكون هيولى ذلك الجسم يخالف لهيولى كل واحد من
النصفين وهذه المخالفة اما بالمية ولوازمها وهى واحدة فى الجميع واما بالوضع والمكان
وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء
وعدمه واحداً واما باتحاد الهيولين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة
فيكون حكم الشيء لولم ينفصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه
غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكماً واحداً .

واما بفساد احديهما وبقاء الاخرى، فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك
بينهما فلا يختص احديهما به دون الاخرى وان كان بائناً جهما شيئاً واحداً وهو ايضا ممتنع
فى عديم المقدار .

فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما جزء للاخرى وليس جزءاً معدوماً واعليها
فيكون لامحالة جزءاً مقداريها مع انهما مجردتان عن تقدير هذا خلف .

تفريع آخر

يتحقق من ههنا ان البيولي ليست في ذاتها الاشياء جسمانيا و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب مهيبتها محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في الزمن فهو وجه مباين لمهيبتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير والترض.

فقولنا البيولي امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولي فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلغى الى العقل استقلالاً ويعكم عليه بحكم بني فهو امر معقول القوام بالفعل و ليس امراً بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتهاى والتناقض وامثالها .

تفريع آخر

لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية تجوهره مما يتاى عن قبول القسمة والتعدد والالكان ما كان وجوده وجودا وحدا نيا غير انقسامى مما يقبل وجودا منقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا يعكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امر اذ اخلا تحت جنس التقدر والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لامادته اذ لا نغنى بحقيقة الجسم الاجوهرأ متصلا بنفسه .

بذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها

يلحقها اويكون جوهرًا عقليًا او جوهرًا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ماقد برهن على استحالته .

فهذا هو الباعث الكلي لمن افكر وجود الهولي الاولى على ذلك .

قلنا: قدم سابقا مايفى بدفع هذا الشك فان بناءه على الذحول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكتملة لحق كل منهما الى الشئ بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهولي وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجى و جهة تحصلها وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب الشخص دون نقصان المبهة الخارجية لها و قصور كل شئ من توابع حقيقته المطلقة .

ولفهم ان الصورة فى غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجوداً كماليا بها يصير الموضوع موجوداً مستكملاً له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده فى ذاته و تحصله و تنوعه فى نفسه .

ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى المرض و باعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل الثانوى و التنوع الاخرى نسبة =النقص الى التمام و القوة الى الفعل يكون مادة .
واما الهولي الاولى فهو عادية فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع الابطاض اليها ولذلك لا حقيقة لها الا بما انضم اليها من صورة الجسمية ولاثم من صورة كمالية اخرى كما سيبيح اثباتها .

فصل (٤)

**فى كيفية التلازم بين الهولي والصورة ليظهر نحو وجود كل
صورة بالقياس الى ما هو حامل لها ولتقدمها فى الوجود على هيو لاهها**

اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهولي وان الهولي
ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق و
كل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو اما ان تكون تلك العلاقة علاقة التضايغ
او علاقة العلبة والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما
غير معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهولية بحسب المفهوم
داخلة تحت المضاف ، اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هي قوة او ذات قوة له او استعداد
او ذات استعداد له و كذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم
و يكمل بها لكن الكلام فى نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم
كل منهما و الا لم يحتج فى استلزام كل منهما للآخر الى برهان لان المتضاتين
يعقلان ما .

واما الثانية فهي وان كانت فى بادى الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين
والاخر ان لا يكونا كذلك .

لكن الشق الاول و هو كون الشئين بحيث يكون كل منهما علة للآخر
يتفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلفة الاستدلال و فرق
بين كون الشئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر او عدمه عدمه
وبين كون كل منهما سببا للآخر وجودا او عدما .

فالثانى فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام فى الثانى هو ان
يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له اولاً .

ثم الشق الثانى ايضا يتصور قسمين: احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة

و الآخر ان يكون احدهما بخصوصه علة و الآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معاصدين عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والالم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض .

اذ قد ثبت امتناع ثبوت كسل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتها بدون صاحبها فحينئذ لولم يكن احديهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزمن من كون شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احديهما فى درجة المعلولية اقرب الى العلة لاعلى وجه الاستقلال ليعود الى جواز تحقق احديهما فى مقام لم يكن الثانية بمعنى ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر .

ثم الاقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هى المادة لان لها القبول و الاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بها هو مستعد لا يكون سببا لوجودها هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعداً (١) لعدائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور . وهذا هو معنى التقدم العلى والمعدوم لا يكون علة للموجود وقد علمت ان الهيولى فى ذاتها قوة محضة .

فروع

من ههنا ينكشف لدى العاقل البصير ، ان الجسم لا يكون سبباً لوجود اصلا لاتباعه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عديم و كذا ما يشتمل عليها من حيث

١- لان الموجد للشيء يجب ان يكون مجامعاً واستعداد الشيء لا يجمع مطلقاً كان المستعد للشيء موجداً لوجب ان يكون موجداً من غير استعداد اذ لو كان موجداً مع الاستعداد لم يكن مجامعاً للمطلوب فلم يكن موجداً ، هذا - نلف ، واذا كان المستعد موجداً من غير استعداد فلم يكن مستعداً هذا خلف .
(اسماهله)

يشتمل عليها واما الصورة فلان تأثيرها في شيء بتوسط المادة لانها واستغنت عن المادة في فصلها فالاولى ان يستغنى عنها في وجودها في نفسها اذا لايجاد يتقوم بالوجود والثاني محال كما علمت ، فكذا المقدم فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهو محال .

فقد علم من ههنا ان الاجسام كلها في انفسها مكاثفة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لانها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهة الامور اللاحقة و الاوصاف الثابتة فان الاجسام المستقيمة الحركات كالنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محدداً لا من حيث كونه جرمياً فلكياً و بذلك ينبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام واعراضها بالكلية لنهاى الاجسام قدراً وعدداً واستعالة التسلسل مطلقاً فينتهى الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسمانى . وهذا احد الطرائق لاثبات وجود الواجب ، وايضا لما كان كل جسم مؤلفاً من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا للجسم آخر لكان يجب ان يكون اولاسبيا للوجود جزئية اللذين هما اقدم منه وهذا محال ، لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقدر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة افراد في الوجود والملة يجب ان تكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك هذا خلف .

شك وازالة

ليس لقائل ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف احوال المواد لان هذا فاسد

من وجهين :

اما اولاً فلانه حيثئذ يكون تلك الاحوال هي الصور الاولى في المادة والكلام فيها عائد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية و يكون للمادة القبول فقط .

واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور تكون متخالفة بسبب الاحوال الممكنة عن المواد فيكون العلية والمعلولة بين الحالين لابين الصورتين الجسميتين .
فذلك ان سح كل حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على ان نقول كلاما مطلقا ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا ينشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء آخر لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لانه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده .

فنقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة مستقلة او آلة مستقلة اذ فسادها بعينه كفساد ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الالة ما يؤثر به الفاعل في متفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما فذاك المعلول المطلق والاخر علة بعيدة .

ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى مستأنفة ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فلزم ان يكون للمادة مادة .

وهذا مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولا نانتقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة (١) ولان العلة يجب ان تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول والنشخص في النوع المتكرر الافراد لا يمكن ان يكون بحسب المية ولو ازمها والا لانصرت المية في شخص

١ - لان تلك المواد الغير المتناهية يجب ان يكون السابقة منها قابلة لما هو لاحق منها فمجموعها قابلة للمادة الاخيرة التي كلامنا فيها والنايل يجب وجوده مع المقبول فيكون المواد المترتبة الغير المتناهية مجتمعة وهو التسلسل المحال . (اسماعيل ربه)

واحد وليس كذلك بل يكون بموارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية و الانفعال لا يكون الا من جهة المادة ، فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة ، هذا محال .

فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعل متشخصة في افادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى يفعل فعل ما عدمت عن المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث المعطى دائما ما به تقوم المادة من الصور المتناثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي صنّف حاله من ذى قبل انشاء الله .

ويلزم ان يكون جوهرأ روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الكلام الى جوهر قدسي .

تسجيل

لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولاً بذاتها اولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولاً بالفعل من ذاتها ومن المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم من وجود الهيولى والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم و تمام له وقوة وجودها وجهة نقصها و امكانها في المادة و المادة بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولاً للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة و كونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة .

واما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى ابدالاً لمد تحقق اسباب الفساد من حدوث الاقطاع والاتصاف والاتصال والانصال الا ماشاء الله فهي وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة

الهيولى .

لكن العقل الصحيح يحكم بنفى ذلك بالبرهان و ذلك لان تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة .

وايضا قد علمت ان تشخص افراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق الا بعارضات فعلية غير واجبة للزوم للطبيعة دائمة و الا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك ، فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و يطلبا المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستحالة .

ثم لما علمت ان الابداع متقوم بالوجود و الوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون ببيئات فعلية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير و الحدوثان = بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة منفكة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال و الافتقار الى الهيولى الا انها مبهمة غير منفكة عن تجدد الامثال و لا خالية عن توارد الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالاتباع فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في تشخصه و التشخص متقدم على الابداع ؟ .

لانها اما عين الوجود كما هو المنحجب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى و كانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها و المتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين ، هذا محال .

ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي و التشكل المخصوصين و هما من عوارض المادة اذ لو كانا من اوازم الطبيعة الجبرمية لكانت الاجسام كلها في

مرتبة واحدة من التناهي وضحو واحد من الشكل وليس كذلك .

فالتعناهي و التشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية اد سابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء و كذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهولي لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلاث مرتبة او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة والقواسم الحالة التالي يستلزم استحالة المقدم .

فالتكلف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة وآلة فبقى ان يكون شر كة للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة .

فصل (٥)

في تجويز كون المعلول مقارناً للعلة

لما علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب الذات و ثانيا للمادة و دريت ان العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهولي كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهولي مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذا المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني .

فكذلك، الصورة اذا كانت صورة وموجوده يلزم عنها غير ما مقارناتها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيد وهو مبائن و منه ما يفيد وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة التسمين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين .
و هكذا حال الجواهر مع الأعراض فان الجوهر واسطة في وجود الأعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل .

فصل (٦)

فى كيفية كون الشئ الواحد بالعموم علة لشيء

واحد بالعدد بوجه خاص

لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهولى فى درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهولى فى تلك الدرجة ،

وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سبباً تاماً ولا علة فاعلية وان هناك لامعالة شئ وراء الصورة يتعلق به الهولى ليغيب عنه وهو جوهر نورى الهى وفعل قدسى سبحانه لا متعالة كونه جوهرأ نفسانياً فضلاً عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا ، بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلانى يهب الصورة الجرمية باذن رب الصور المجردة ويقبم الهولى بذات الصورة من حيث هى مطلقة دون العكس بان يقبم الصورة بذات الهولى .

اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهولى ادامها واستبقاها بغير صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة فى انها صورة ما تعاون المقيم القدسى على الاقامة و من حيث انها تخالفا تجعل الهولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلامعالة تكون متقدمة بالعلة ومتقدمة تقدما بالذات فهى اقدم تحملا وثبوتا من الهولى وهى فعل وقوة فعليتها فى الهولى التى هى قوة معضة .

و لعلك تقول كيف يصح فى فتوى العقل كون طبيعة (١) مطلقة مبدا لوجود

١ - اقول الصورة الجسمية لكونها طبيعة نوعية كما مر يكون وحدتها واحدة باهمية لامية ووحدتها شخصية دهرية ويكون واسطة لوجود الهولى بحسب وحدتها الشخصية الدهرية لا بحسب وحدتها الالهية الزمانية فانها من هذه الجهة ليس لها وجود الا بوجود الاشخاص التى تكون حادثة -

شخصى ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحسلا و اقوى تعينا من المعلول .

فيجاب عما ذكرت بوجهين :

احدهما بما افاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصة ان العقل لا يتقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذى يستعطف وحدة عموميه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهيهنا كذلك فان الواحد بالنوع مستعطف بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لابعينه

وذلك لا يخرج عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تاما للتاثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذى هو بالفعل من كل جهة وبين ماهو فى ذاته قوة محضة .

وبالجمله لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهولى من غير ان يدخل فى سببها شىء من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة للتاثير باقية الوجود والتشخص غير متكررة بشكلى اشخاص تلك الطبيعة المرسله اذ ليست الافراد ولا شىء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لما هو كذلك .

وثانيهما ما خطر ببال الرافى بمون الله وهوان الهولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعين لان تعينها قد حصل بمطلق

→ مسبوقه بالمادة والمده فكيف يكون واسطة لوجود المادة فثبت ان واسطة الصورة للمادة انما يكون بحسب وجودها المدهى ووحدها من هذه الجهة وحدها شخصية معدية فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد ، فنظن .

الصورة للصورة خاصة فمما شبه تعيينها بنمين الامور النحنية كالمعنى الجنسى اذا لاحظت العقل من حيث هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها .

فالوحدة الشخصية التى للهبولي ليست وحدة شخصية ابت فى ذاتها ان تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة بل هذه انما هى متعينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر ، و اما الافتقار الى انضمام الامر القدسى فليس لان مرتبة تحصل الهبولي ونحو تشخيصها يستدعى الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة فى كونها سببا افتقرت اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كامر .

ومما يوضح ذلك انهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهبولي والصورة الى الاخرى فى الشخص على وجه فيرداثر دور امستحيلا ان الهبولي سابقة المبهة والشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها لا محالة و اما تشخيص الهبولي بنفس ذات الصورة المطلقة لابهويتها الشخصية فالصور بمهيتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهبولي و مهيتها جميعا و اما الصورة الشخصية فهى انما تفتقر الى هبولي متعينة تعينا مستفادا من الصورة لامن تعين الصورة . فكان على بصيرة .

بحث و تحصيل

لك ان تقول من داس: لما تقرر بالبيان البرهاني ان كل طبيعة

نوعية يحتمل اشخاصاً كثيرة فى العين فهى انما تشخيص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية و ان كان بالصورة فيلزم الدور .

فاعلم ان معنى تشخيص الصورة بالهبولي غير معنى تشخيص الهبولي بالصورة و ذلك لان معنى الاول انها تشخيص بالهبولي من حيث هى قابلة للتشخيص اولما يلزمه من الامراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهبولي هى القابلية و الاستعداد وليست فاعلة للتشخيص .

وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تشخيص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والايين ومتى و امثالها المسماة بالمشخصات و اما معنى العكس اى تشخيص البيولي بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخيصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل .

بحث و تحصيل

و لقال ان يقول : ان تشخيص كل من المادة و الصورة بذات الاخرى على اى وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى و انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخيص كل منهما فان المطلق غير موجود وماليس بموجود فلا ينضم اليه غيره .

والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى المية لا يتوقف على سيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هيها مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بدهية .

واما النقض بحال المية والوجود فغير وارد لانهما ايضا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنتينهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا .

بل الجواب بمنع المقدمة الاولى (الاخرى خل) وهى ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اى بلا ملاحظة شيء منها - لاي ملاحظة عدم شيء منها - فهو موجود عند المعبرين من العقلاء القائلين بوجود الميات من حيث هى بعين وجود اشخاصها .

فالحاصل ان المية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق و تقييد ويمكن ان يؤخذ

بشرط الاطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح ، فهي الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم .

واعلم ان هذين الجوابين المرضى و غير المرضى ذكر احدهما المحقق الطوسي و ذكر الآخر الامام الرازي و لعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطابع في الخارج .

تذييب

كل واحد من المادة و الصورة و ان كانت ترتفع برفع الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود و هكذا في كل علة مقتضية و معلولها و ذلك لان احديهما و هي العلة اذا رفعت وقع المعلول واما الآخر و هو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات .

فالامر ههنا بالمعكس من ذلك فان رفع المعلول متأخر و رفع العلة متقدم ذاتا مع انها معاً في زمان واحد كحركة اليد و المفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان في الزمان و اما بحسب النصور فكل الوجودين من التقدم و التأخر الذاتيين جايز فيهما كما في برهاني اللم و الان .
و قد مر هذا في مباحث عدم .

الفن الرابع

فى اثبات الطبائع الخاصة للاجسام

والاشارة الى جوهرية صورها المتنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول:

فصل (١)

فى الاشارة الى معناها

ذهب الحكماء المشاؤون الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الابدائها يصير الاجسام انواعا مختلفة ، ولهذا سميت صورة نوعية اى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد فى كل نوع جسمى يخالف ما يوجد فى سائر الانواع الجسمانية وهى ايضا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبائع وتسمى ايضا كمالات لصيرورة الجنس بها انواعا مركبة .

فهله عنوانات و اوصاف لامر واحد فى كل جسم طبيعى من الاجسام لاحدان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا اليه .

فصل (٢)

فى اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والاثار

لا ريب فى ان المقضى للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام

الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غر خارجية عن ذاته لانا نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانكسار والالتصاق بسهولة كالماء والهواء او بعصر كالارض وال نار و امتناعهم كالكوكب والسماء واختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصرات بماله من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او المجهول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور في حقه .

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته .

فعلتك المبادئ لا يمكن ان تكون هي الجسمية المنطقية والالاتفت الآثار و لا الهولي لانهما كعاملت قابلة محضة والكلام في المقتضى ولانها واحدة في العنصرات فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة و هو اتفاق الآثار في اجسام هذه الدار و لا العقل المفارق لتساوى نسبه الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والاشرف منها مية وانية اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا .

وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار مالم يجوز الترجيح من غير مرجح و مالم يطل اخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات و آثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية .

نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجرافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظرية ولا ايضا يأمن الانسان ان يخلق

فيه امور يرى بها الشكل المنتج عقيما والمقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها و اكثر الناس يلتزمون هذا لامراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق اعمال قبيحة و اخلاق و عادات سيئة من حب البقاء و التفوق على الاقران و سائر امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم و انكارهم الحكمة لئلا يشعروا احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلمهم تقليدا و تلقفا من غير بصيرة فالبجائهم تلك الاصول مع ما يعزريهم من تلك الامراض و العادات و الاعراض عن العلوم الحققة و الحكميات شغلا بما عندهم من قشور الافكار و الانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار و قى الله السالكين شرهم و ضرهم في الدين .

لان هؤلاء قطاع طريق الاخرة على المسلمين و هؤلاء المظلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر .

قال بعض المحققين : ان لظهور مثل هذه الاراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض و انطمست العلوم القفسية و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه :

الوجه الاول : لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ للآثار المخصوصة اعراضا مخصصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري و غير القسري مبدها للحركة و ليس بصورة جوهرية و الحرارة في الحديدية الحامية مبدها للحرق لجسم و الحركة في بعض المواضع سبب للحرارة و ليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادئ للآثار فليكن ما سميتهم صوراً من هذا القبيل .

لا يقال : ليست هذه الاعراض مبادئ للآثار بل هي معدات و الفاعل غيرها .

لا نقول مثل هذا فيما سميتهم صوراً ، و مما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس

قد استدلل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدها للصفات و الامراض

الحاصلة فى مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة فى النار والماء حيث قال : وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه و وجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه و بين ما يصدر عنه .

فاذا كانت القوى المنطبعة فى الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذى واسطة جسمها شرط فى اتمامه انما يصح فى اشياء خارجة عن الجسم لافى نفس الجسم وكيف يصح فعلها فى الجسم و شرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التى فيه وبين ذاته فاذن فعلها فى اجسامها معال قطعا .

بل معنى قولنا ان الطبيعة هى مبدا تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا غير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلست قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتبوء تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة فى الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك او مبداه لذلك .

و هكذا فى غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما ووجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتأخر اعنى ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر هو وجود ذلك البعض الذى هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه انه سبب للمتأخر وكذلك نسبة النفس الى قواها و صفاتها نسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى .

وهو صريح فى ان هذه الامور معدت للاثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة فى النار والبرودة فى الماء والجمودة فى الارض ليس امرا مقارنا لتلك

الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار و في البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء وكذلك في سائر الاثار كالحالة الى شبه جوهر المغنذى والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك .

فما يسمونها صوراً لم يثبت الاكونها من الشرايط و المعدات التي لا ينافى العرضية كالميل والحرارة و البرودة وامثالها .

وايضاً القوى كالفاذية و النامية و المصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افلا كفاة الصور و غير ها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها ولى بالعرضية .

والجواب ان استدلالهم على اثبات (انظ) الصور (النظ) تكون مبادئ الاثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادئ اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان الاثار المختلفة لابد = لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الاجسام و مبادئ فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لامحالة ، اذ يقوم الجوهر جوهر عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالاثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها

فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ليست آثارا للاجسام بل صوراً مقومة متنوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعاً مختلفة والاولان مستحيلان فنعين الثالث وهو المطلوب .

واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة فمن باب المسامحة بعدما حققوا الامر من كون الفاعل في اليجاد يجب ان يكون متبري الذات عن علاقة المواد و هم قد صرحوا بان المسمى فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها .

وليس هذامما خفى الاعلى الناقصين في الحكمة كالاطباء والذهربيين والمنجمين

ومن يحدوحدوهم

الوجه الثاني

انما قلنا ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض و لو سلم ذلك لكن لانسلم انه يلزم منه حينئذ ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة .
و انما يكون كذلك لو لم يكن للجسام وهولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفايضة عليها .

والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرد عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عديم منشأ صفة خاصة متقرر في ذات المستعد فذلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية مخصصة .

وانما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عارضا للكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان يكون الخصوصية بالآخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له .

فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصصة يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام بالموارض والاثار فيعود الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فماسبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية .

وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بمبهايتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي ينشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتعبرون

في فصول الانواع المركبة بل البسيط قو يطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتأخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصل الجنس للفصل اولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما .

الوجه الثالث

انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبتها الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثاراً مخصوصة و لبعضها آثاراً مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعاً .

كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطون ومن يحذو حذوه من اشياخه ومعلميه مثل سقراط ، وانباز قلس ، وفيثاغورس واغاثانديون ، وهرمس ، وغيرهم من اعظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهى صاحب الاشراف في كتيبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات و ككتابه المسمى بحكمة الاشراف من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وسائلها العناصر ومركباتها ربافى عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذى والمنمى والمولد فى الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيما عن نفوسنا والالكان لناشور بها

وهؤلاء يتمتعون ممن يقولون ان الالوان العجيبة فى ريش من ريش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة عن غير ان يستند الى سبب كلهم وقانون مضبوط ومدبر عقلى ورب نوع حافظ بل هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الازياء ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية و

غيرها ظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرايعة المسك مثلاً ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه .

قالوا: وانجذاب الدهن الى النار في المصباح لما تبين انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلى من صاحب النوع للطلسم النار الحافظ لصنوبريتها ولغيرها .

وهو الذي ساء الفرس اردبيشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس و اغاثا ذيمون وان لم يذكروا السجدة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقبة المتكررة المبثنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية وخلمهم ابدانهم و اذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابر خس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسية بالآتهم الارضية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل .

فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوماً كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين الحكمة والناله في امور شاهدها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدها من العقول الكثيرة و هيأتها ونسبها النورية .

وهي بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيئاتها الوضعية وغيرها ظلال لحياتها العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر .

وليس كما قال الذاب عنهم والمنصب لهم وهو الشيخ الالهى للمشائين داليل على حصر العقول في عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اى لعلية والمعلولية ولا يلزم ان ياخذ الافلاك في الترتيب حيث ياخذ العقول في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالغروب لتلك الاصول الاعلى يحصل من الغروب الاجسام الفلكية والنضرية من البساط والمركبات

الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس و عدد التريقين كثير كما فى القرآن فوما يعلم جنود ربك الا هوء .

قالو اوليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه وللتنس علاقة بيدن واحد لصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوعه و النفس يحصل منها ومن البدن الذى ينصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب العلم ليس كذا

ثم رب طاسم النوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هى نقص فى جوهر النفس ستمكمل بالعلاقة ومن لدرتبة الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذى ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ، ذلك ظاهر لمن له اقل حدس

والجواب انا وان نساعدكم فى اثبات هذه الصور العقلية المفيدة لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا فى مباحث الماهية وقد بينا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكامنا بيانها بما لا مزيد عليه

الا اننا نعلم مع ذلك ضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام التى قبلنا ومن المفارق بواسطة مبدئه قريب مقدارن بها مباشر لحر كانها آثارا فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن فى هذه الاجسام الا الهولى والصورة الجبرمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام .

كيف والشيخ الالهى من قدبرهن فى كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محر كالا لجسام على سبيل المباشرة اى الفاعلية القريبة لحر كانتا بل على نحو بعيد عن المزاولة كالملة الغائبة المشوقة للملة الفاعلية كتفس المعلم التى يحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها .

وبهذا الاصل حكموا بان حر كات الافلاك كما لا بد لها من مباد عقلية هى

غايات لحرركاتها الشوقية لابد لها من محرركات جسمانية هي قوى و طبائع مزاوله
لتحريكها على سبيل التجدد و الانفعال لثلا يفقد المناسبة بين المفيض و المفاض
بالكلية و ليحصل امر متوسط بين المفارق المحض و الجسماني المحض .
فلا بد ايضا في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادئ المفارقة و تنفعل في
الاجسام المادية و ماهي الا القوى الانطباعية او النفوس النباتية او الحيوانية و على
الجميع يطلق الصورة النوعية مع مالها من التفاوت .

فصل (٣)

في اثبات الصور الطبيعية من منهج آخر هو كونها مقومة للمادة

بيانه اننا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهولي و الجسمية
مختصا بذلك النوع مستحيل اليناك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهر
و الاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثل هذا المقوم يكون صورة
كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون
ان يتخصص نوعا من انواع الجسم .

فاننا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا
فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص و المقوم
للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الخاص و السبب اولى بالجوهريّة من المسبب لان
الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهر
قطعا

فهو اما حال في المادة او محل لها و الثاني باطل بالوجدان و لانقلابه الى
غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا و
الجوهر الحال يكون صورة و هو المطلوب الاعتراض عليه من قبل الرواقين من وجوه
من الابحاث .

البحث الاول

ان الاحتجاج على حاجة الجسم و افتقار المادة الى المخصصات التي سببتموها صورة بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد ان يسلم ان لها مهية و انية حتى ينازع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل غير منجج لان استحالة الخلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المحل اليها في التقويم الوجودي ليس الجسم لا يتك عن مقدار ما وشكل ما و تحيزها مع اعترافكم بعرضيتها ولا يخلو عن وحدة و كثرة و التزامت بعرضيتها .

وليس لقائل ان يقول انها يصح تبديلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولي مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة (لا يشتط) الامجرد انه لا يتصور خلوها عن الصورة فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غيرهما .

ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كـون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم و التحصيل هيها اقوى فما يحتاج اليه في التخصيص النوع وهو اتم تحصيل اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيل .

فكما سميت مخصصات الجنس صور اتم الاسميت مخصصات النوع صوراً اذ لا يصح تقرر دونها .

وهي هنا ابحاث مترادفة على طريق الاسئلة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصرة للقائلين بعرضية الصور لآباس بان نذكرها اولاً حتى يعيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا

قال : س : مخصصات الانواع تابعة للمتخصص الذى هو النوع مع ان التخصيص بها .
 ج : فليزكم في صور الاجسام مثله .
 فنقول : هي تابعة للمية الجسمية وتخصصها بها كما ذكرتم في مخصصات
 الانواع .

س : المية النوعية في نفسها تامة .
 ج : فكذا يقال في الجسمية فان استدللتم على عدم تماية الجسم باحتياجه الى
 مخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة .
 س : لو فرض الانسان نوعه منحصرأ في شخصه ما احتاج الى مميز .
 ج : يقول القائل : لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج
 الى مميز .

س : كان لا بد للجسم (١) من ان يكون في مكان او وضع او حيز .
 ج : اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع آخر جسمي لاهد له ايضا
 ضرورة من كونه على وضع و جهة و مقدار ، ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له
 مكان او وضع ان كان هناك امتناع ففي انحصار الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام
 في نوع كالانسان والشجر .

س : لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا
 في شخص واحد وان كان يمنعه مانع فهو خارجي .

١ - يعنى انه لو قيل في بيان استلزام الجسم المكان والوضع ان كون الجسم وحده
 بلامكان ووضع ممنوع . قلنا ان هناك امتناع كان لاجل امتناع لازمه الذى هو حصر الاجسام
 في جسم واحد وهذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلامكان ووضع كذلك هو لازم
 لكون النوع كالانسان والشجر مثلا وحده بلامكان ووضع اذ لو كان الانسان مثلا وحده بلامكان
 ووضع لزم انحصار الاجسام في واحد وهو الانسان المذكور ، فتأمل فان فيه ما فيه .

(اسماعيل ره)

ج : هكذا يقال فى الجسم بعينه بما هو جسم .

س : الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة و امور يتفق ولا يتقوم بها حقيقة النوع .

ج : ما فرضتموه صوراً ايضا يلحق الاجسام او الهوليات باسباب خارجة فان الهوليات لا يقتضى ان يكون ما فرضتموه صورة مائة او مائة بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهى ليست بمقومة لحقيقة حاملها .

س : هى مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع .

ج : كل الكلام فى انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التى سميتوها صوراً مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص فكذا يقال فى مخصصات الانواع ، ثم اذا كان المخصص لمدخل له فى التقويم فليس لكم ان تقولوا فى كثير من المواضع كما فى تعدد الواجب الوجود انه يحتاج الى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولا للمميز مالم يشبوا ان المميز فصلى او خارجى الى ههنا كلامه .

مخلص عرشى

ان التحقيق فى هذا المقام يستدعى تقديم اصل يبنى عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منها ما هى كمالات يستكمل بها المادة وينوجه اليها الطبيعة مثل ضرورة الجسم الطبيعى نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الارضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعى و الحيز الطبيعى و المقدار و الوضع و غيرها .

وكذا صورة الحيوانية كالنفس الددركة الحركات كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعى بعد استعداد الاقرب واستكماله جسمانا ميا امر اخاصا اكمل واشرف مما كان فى المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الاجسام

عموما من التشكل والنحيز والتقدير والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذى والتوليد وهى اللواحق الحيوانية من المشى والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها .

و هلم الى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعى فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة الخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد فى غيره والضرب الاخر منهما ما هى لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا منسوبة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمى مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص .

فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير = امرأ مخصوصا فهى مكثرات العدد لا محصلات الانواع و تكثيرها لاعداد الانسان و اعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم و اعداد النبات والحيوان .

فالضرب الاول عندنا وعندا المعتبرين من المشائين هى المسماة بالصورة النوعية والطبايع الجسمية .

و الضرب الثانى : هى العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة و محصلة للانواع التى يخصها هى يكون لامحالة جواهر لان علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهر الامحالة و اما الثانية فلناخرها عن الانواع و لحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير منحصلة القوام بها فتدبر .

قاعدة عرشية

اذا تركب امر تر كيبا طبيعيا ، له وحدة طبيعية من امرين :

احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية و اردت ان تعلم

حال الاخر اهو جوهر ام عرض ، فانظر فى درجت وجوده و مرتبة فضيلته فى المعنى والعقبة

بحسب الاثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود ما تحقق جوهرينه لما يترأى من الاثار التى ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهرينه .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة تقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك ان لا بد فى كل تركيب نوعى او صفى من ارتباط ما بالتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والالام يكن نوعا ولا صفيا لا بمجرد العمل الوهمى وان كان وجود الامر الآخر الذى لم ينتج عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك الامر الجوهرى ورتبته انقص .

فاعلم ان ذلك الامر مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون امامادة له واعراضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرأ غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وايلافا طبيعى او غيره . وان كان عرضا قائما بغيره فكذلك عا خلافا المفروض جذعا .

فصل (٤)

فى ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية

وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة

تقريره ان الصور اذا تبدلت فى الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذا الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهرى بما هو يكون جوهرأ الاعراض والالكان الجوهر منحصل الحقيقة من عرض

و البحث عليه نيابة عن القدماء الذاهيين الى عرضية كل ما يحل فى غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة

السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بعد الحديد .

ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيئة فسئل انه ماهو لايجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض (١) كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبنى منها بيت لايجاب بانه طين بل بانه بيت و لم يحدث فيه الاجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لامدخل له في كون المتبدل فيه جوهرأ او عرضا .

ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن العطرة ولان مجموع الاعراض يصير جوهرأ بعد الانضمام ، وهل كان الثوب الذى اتخذ من القطن الاقطأ احدثت فيه هيئات بالقتل والنسج فاذا سئل بعد سيرورته ثوبانه ماهو لايتأتى ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره .
فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ماهو فتبدل الحدود لامدخل له في كون المتبدل فيه جوهرأ او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق .

بحث آخر

ثم ان الاصطلاح المذكور فى رسم الجواهر والعرض وفى خاصية كل منهما لم يكن يتبدل الجواب وعدم تبدله ، واما الضابط فى كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجواهر متقوما بماحل فيه وازوم كون ماحل فى الموضوع المستثنى عن ذلك الحال عرضا وماحل فى المحل الذى يتقوم به صورة وجوهرأ فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكرهينا .
فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء

١ - لا يخفى ان الامراض من الاناث المترتبة على الصورة يترتب على السيف ما يترتب على الحديد وزيادة فلا بد فى هذه الزيادة من مبدء كمالى فتبدل الامراض كاشف عن تبدل امر جوهر فلهاذا يظهر الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل . (اسماصله)

ما يحلّه والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ماهو من احواله ، فليس كون المحل مفتقرا الى ما يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود للحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحلّه واستثناءه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص وعدم الغلو والالزام او بان مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى مكمل جوهرى رجوع الى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا .

هذا ما للذاب عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا الموقف و لنؤخر ما عندنا من الجواب الى ان نقرر مسلكا آخر فى هذا المطلب قريب المأخذ الى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا .
ولندكر البحث الذى يرد عليه من شعبة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الازهان البحثية .

ثم نرجع الى ما ادانا الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر نبذامنه ولا نسحبى من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور .

فصل (٥)

فى إيراد منهج رابع فى هذا المرام

وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست مجرد الجسمية بل مهيتها مركبة من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهرها و جزء الشيء الذى باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر .

و الاول هو المسلم والثانى غير مسلم فان الابيض او الجسم العاد من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهة واحدة جوهر لأن جميع الجهات .

فكذلك نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صوتة والماء ليس من جميع وجوهه جوهر بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الأبيض المذكور وعلى الحار المذكور .

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تفرقه الأجزاء ولا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر الأبعد أن تعلم أن أجزائه جوهر فينتقد العلم بجوهرية أجزائه على الحكم بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لأنه مركب من جوهر وعرض .

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الأول كيف و الجوهرية إذا كانت أجزاء فكلما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذلك لا يعقل الأجزاء الأجزاء والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء .

وقد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزاءه ولا يعقل أجزاءه إلا بأنها جواهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بعدها بالحجة أن شيئاً من أجزائه جوهر .

وفي الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بأن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر لإبانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر وإنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهرية أحاد الأجزاء .

فقد أثبت في هذه العجبة الشيء بما لا يثبت إلا به .

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الأقدمين ذكرناه بعبارة أذله .

اجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تادية المعنى بأي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه

في الجواب انشاء الله تعالى .

فصل (٦)

في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الاخيرين

اعلم اولاً ان من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لاصناعية كالبسائط الاطلاقية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدء الفياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بعلم وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين .

لها تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهرأ ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اثنين جوهرأ وكيفا .

واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذلك وغاية هذا وغاية ذلك لا مجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل عملية و غايات تصنعية لاعراض عرضية اعتبارية .

ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي و الزنجي اشياء لاحظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفسه في كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم واطافة الى شئ لان الملثم من ذات ما جوهرية وعرض مالم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولالهما معا جنس واحد له فصل يجعله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات .

اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض وطويل و قائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض، فيكون قول

الكم عليه لاجل الطول الذى عرض له قولاً بالمرض .

فكذلك قول الكيف عليه لاجل عروض البياض له وهكذا فى جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن ليس انداجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذى دخل فى قوام مهيته الوجدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هى وانما صدقها عليه صدق عرضى لامتناع دخول مقولتين مختلفتين فى قوام شىء له وجود فطرى ووحدة طبيعية .

اذا تقرر هذا فنقول : لاشك ان الجسم النارى والهوائى والمجرى والنباتى والحيوانى وغير ذلك لكل منها حقيقة منحصلة لم اوحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهى غير حالة فى موضوع فيكون جوهر او احدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجاً كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هى الجوهر ، بل يكون هو فى نفسه مندرجاً تحت مقولة اخرى كالكيف مثلاً فلم يكن بينهما ايتلاف طبيعى و تاحد نوعى بل مجرد اجتماع .

ومثل هذا المجموع اذا اعتبره الفرض امراً واحداً لا يكون نوعاً من الجوهر ولا نوعاً من الكيف ولا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وجدانية له وجود فايز عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بعين الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلى .

فيجب ان يكون للنار جزء مختم جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى التقص فكما ان مية المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة .

ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشىء ينبغى ان يكون من جنسه

لاخارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا لجوهرينه و يكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له .

وانما قلنا يجب ان يكون نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادلفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم .

كما مر من ان الجنس والفصل ماخوذان في الميات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق في الفهن و الخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني .

فاذا قلنا هذه المقدمات فنقول : اما قول من قال في احد المنهجين : ان ما لا يتبدل يتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما تبدل فهو عرض ليس مراده في اى موضع كان على سبيل العموم والكلية حتى لو فرض مية كالسواد مركبة من جنس و فصل يكون كلاهما عرضين كاللونية و قبض البصر .

فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قابض للبصر و اذا سئل عن غيره من الالوان فاجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرأ بل غرضه ان كل مية نوعية لها وحدة طبيعية و مع ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصة .

فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة له ننظر ان يتبدل يتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة و ان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بسجل .

فبهذا يعلم ان صفة النارية اى كونها بحيث تكون محرقة داخلية في قوام الجسم الناري و صفة الايضية ليست داخلية في قوام الجسم الابيض .

لست اقول : ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه ، حتى يكون مجموعا من عارض ومعرض ، لا يكون البياض داخلا فيه ولا انه لا يتبدل حيثئذ يتبدل البياض جواب ما هو ، كيف و البياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته

نسبة الفصل .

بل اقول : ان الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ميبته ولا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض وما يعجرى مجراء عنه و اما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هي بانواع طبيعية و كلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات .

نعم الحديد مبية طبيعية و الخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ماهو ولا شبة لاحد في ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء والدر والياقوت والانسان و الغرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض .

اثنتان منها مقومتا الوجود وهما الفاعل و الغاية الخارجان عن عالم النعمل والنصح و اثنتان منها مقومتا المبية وهما داخلتان في ذاته تلبست احديهما بالاخري في الوجود من غير وضع واضح و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي السماء بالصور .

فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فاذا نسب الى هذه الانواع شيء يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد و ان كان لكل نوع من الاجسام مدبر عقلى ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلامه هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلّت عظمنه .

واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات والاستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا اوليا وانما شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول .

و هنا اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة

دون اختلاف ذوات الهوليات او اختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصحح اختلاف الشخصات وانحاء الحصوليات لا الحقايق انفسها .

والحق ان مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق المحصلة والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعداد تعييناتها كما ذهب اليه كافة الموحدون من المراء والمحققين من الحكماء هذا .

واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم مجملا بيران او حدس او فطرة انه جوهر فجزئه لامعالة يكون جوهر لاناه اقدم وجوداً منه فيكون اولي منه بعدم الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرأ اى بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور اجزائه .

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعى و كونه ذا ابعاد ثلاثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هولي و صورة هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض .

فقول المعارض : ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرأ اذا كان ذلك الجوهر جوهرأ من جميع الوجوه لامحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلا فى اعتبار من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باى حيثية اخذت معه وعلى اى وجه كان .

واما تمثيله بالجسم الحار والابيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث مهينه حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة

الكيف ومجموع الممرض و العارض ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره .

والكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولاً ذاتياً لعارضاً وكل مساهو جوهر بالذات لا يتفك عنه الجوهرية على اى وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهر او الا فيلزم ان يكون المركب المملول مستغنى القوام ذاتاً ووجوداً عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدام وجوداً منه بالطبع محتاجا اليه والملة يجب ان يكون اقوى واوكد وجوداً من مملولها، هذا خلف .

واما تجويز كون جزء الجوهر عرضاً قائماً بجزئه الاخر الجوهرى فهو ايضا من مجازفات من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية فى الانواع المصلحة واشتبه عليه حال التركيب التاحدى الذى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التالى الذى بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة .

وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتاً جوهرى مستغنى القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر فى وجوده الى ما يضمنه وما يضمنه انما يضمنه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما يضمنه فى مرتبة اخيرة ذاتاً واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة معاً .

كيف ولو كان المجموع جوهرأ واحداً له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهرى لم يوجد بعد و انما وجد بعد وجود المرض فيكون المرض سبباً لوجود الجوهر متقدماً عليه هذا محال وان لم يكن المرض قائماً به بل بغيره جزء كان ذلك الفيرام خارجاً و ذلك قوام الملة يجب ان يكون اقوى واتم و

المرض مطلقا اضف قواماً من اى جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين وقد مرفساده .

تحصيل عرشى

قد سبق منا ما افادنا الله به بالهامه وفاض على قلبنا بتاييده فى مباحث المهية ما ينتور منه وينكشف ان الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بها هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية فى المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه التى يعمه وغيره .

فجنس الجوهر و ان كان مقوماً للأنواع المركبة الجوهرية لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها الماخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيد القوام للجسام الجوهرية فلا يكون اعراضا بل هى اعلى ذاتا من الاندراج تحت احدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادئ الآثار الخارجية يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكرة اصول سابقة فى اوائل هذا الكتاب انها هى الوجودات العينية المعصلة التى تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصلة و متميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل المهيئات البسيطة و المركبة حيث انه تمايز الاحاد و الافراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا بامر يلحقه و تمايز المهيئات و تفاصلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات و افرادها و تفاصل مراتبها و درجاتها .

واما حاجة الوجودات الصورية الى الهوى فهى ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف و الكم و الوضع و الاين و غيرها و هى من علامات الشخصيات وانما الشخص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه و تشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه و موجودية

الاشياء به فهو تشخص ومتشخص ومتشخص كما انه وجود وموجود وموجد كل منها باعتبار فانظر .

فصل (٧)

فى ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البديل

لها كانت الصورة الجسمية تبديل بتبديل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فهما تبديل المتقدم يتبديل المتأخر دون العكس .

ولما صرح الشيخ ايضا فى التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر ،

فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البديل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهولى بالقياس الى الصور الامتدادية ، فان الجسم جزؤ الاتصال القابل لفرص الابعاد الثلاثة واذا تبديل الاتصال الصورى يتبديل الصور الطبيعية بتبديل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهولى التى يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل البديل .

والمر فى هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج فى لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفترق الى المحل فى تشخصه كذلك يفترق اليه فى نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيتها والصورة بعقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة فى حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغراً وكبراً .

فالهولى تحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهى بنوعيتها تقوم الهولى بتشخصاتها منقومة بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية

المتخالفة الانواع فبان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضا الى جسمية اخرى ولان الهولولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات و الحقيقة يكفى فى تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو مهية نوعية تفنقر فى تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها و لا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولانوعياتها زوال الهولولى مادام يبقى مطلق الصور .

تفريع

و من هيهنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذامات فقد عدم الجسم الذى كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم آخر بخلاف الهولولى الاولى فانها مستمرة .

وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها و كذا ما مر فى مباحث المهيات من ان الجنس و الفصل مجموعان يجعل واحد فى المركبات كما فى البسائط وعند اتباع الاشرافيين جعل كل واحد منهما غير جعل الاخر والتزموا ذلك .

مع انها من الاجزاء المحمولة و العمل عبارة عن الاتحاد فى الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه الفصل اى النامى وبقى فيه الجنس و هو الجسم و كذا فى الحيوان اذامات و الجسم اذا انفصل وقد اسمناك مايفى بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر .

فصل (٨)

في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية منقطة على

مرتبة وجود الصورة الجسمية

قد مضى من الاصول ما يستفاد منه هذا المقصد الان ان يبينه تبيننا آخر فنقول:
انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهولي والبعد المنبسط في الاطراف
مطلقا امرأ قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص وممكن خاص
وعلى امتناع قبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لهما .

اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس
يوجد فيه الالهولي والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام جنسى ومقدار كذلك
وبالجملة مقتضاء من كل صفة امر عام لوجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا .
يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة
بالنوع و ما يقتضيها من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قسائما بالفعل
مجرداً عن ما يخصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها وان لم يكن سبقا
زمانيا بل يكون سبقا ما بالطبع وما يضاويه الا في العقل و محال وجودها هذه
صفته الامتقارنا باحدى الخصوصيات لا مجرداً عنها ولا متقدما عليها اصلا .

فمحال ان يكون الصورة الطبيعية متأخرة عن الجسمية ولان تكونا متكافئتين
من غير تقدم و تاخر لاحديهما على الاخرى اذ يلزم منه ان يقوم الهولي الصورة الجسمية
على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها .

وهذا من المسحوبات لان المادة الواحدة البسيطة لا يجوز ان يقومها صورتان
لان في تقويم احديهما ايهاا غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما
يستحيل ان يقوم معنى واحد جنسى فصلا ان منطقيان و ليس الحال في الحساس و

المتحرك بالإرادة للحيوان هذا الحال بل هما لآزمان لفصل واحد عبرهما عنه كما بين في موضعه .

فيجب ان يقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي يتركب منها و هو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و المية .

وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذهو متا حدى من هذه الامور الثلاثة الهولى والصورتين تاحد بالفعل لا يفرض فارض كتاحد الجسم بالزنجى او الابيض فان اتحد الهولى بالصورتين فى الصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة فى الحار و كاتحاد الانسان بالكتابة فى الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال الهولى مع الصورة .

ولهذا يكون الاتحاد هيننا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسى امرا نوعيا فهو اتحاد نوعى واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لموافقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا .

فانظر ايجمل الكتابة ما يضاف اليه امرا يحتاج اليه الكتابة فى تحصله نوعا بل شخصا ايضا فان الانسان مالم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتاخرة فقد ثبت ان المعنى المثلث من الهولى والجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس فى ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لافى النهن ولا فى المين والجوهر الممتد فقط وان كان تام المعنى فى الذهن الا انه ليس تام الحقيقة فى الخارج بل لنقص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوجد

نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية و هكذا الى ان يتم ويكمل تماما و كاملا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا .
 فاذا كان كذلك يجب ان يحصل امر ضروري هو احدى الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقرى قواما وتعللا للصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية وعلى المركب من الثلاثة تقدما بالطبع او بالمهية .

وهي هنا شك مشهور

وهو ان الهولي امر واحد فكيف اخضعت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالاثار اذا كان منشأ اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية .

ونحن قد اشرنا الى ما يتفسخ بهذا الايراد لان بناء على الفلة عن جوهرية الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذى هو مادة متنفقة الحقيقة في الكل .

واما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على ساير الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه ينحصل بفصول مأخوذة عن الصورة ويكون في كل منها بمعنى آخر .

واما اختلافات تلك الصورة والفصول فهي بذواتها وبجهات راجعة الى مبادئها الوجودية لايصور وفصول اخرى لانهما معان بسيطة غير ملثمة من مادة وصورة او جنس وفصل .

وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي .

ثم ان ما يختلف من الهوليات والجسميات اختلافات نوعيا اعني اختلافات الفصول

والصور كهبوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة و هبولى العناصر و طباعها النوعية فالامر فيها واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا على تلك الطبايع الخاصة .
واما الهبولى بماهى واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد صورة فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف فى موضعه انشاء الله .

فصل (٩)

فى ان وجودا لصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست فى

اطراف ونهايات للاجرام

ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص فى الجسم بعد غير منقسم منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تعمل فى الجسم بما هو جسم اى فى نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة فى حد منه غير منقسم لافى الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد و حود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له ، هذا خلف .

و لان من الاجسام ما ليس له حد خطى او نقطى كالكرة و اشباهاها و الجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطة و لا خط كالقطب و المحور ما لم يتحرك فلو كان وجود القوة المحركة فى تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين و هذا ممتنع فبقى ان وجودها ليس فى امر غير منقسم .

ثم امك قد علمت ان المقدار و الوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعبرين فاذا قارن الجسم امر لا يصح ان لا يوجد له المقدار و الوضع وما يجرى مجرىهما و الا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالاىوة و امثالها ، فيجب ان يعرض للطبايع و القوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست بمقارنة القوى والصور للوضع و المقدار و ما

يجرى مجريهما من الجسم كمقاديرتها للسواد والحركة وما يشابههما .
اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعها الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل
السواد والحركة .

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في القوى والصور والاعراض الموجودة
في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما
يؤثر فيه .

اولا ترى انه اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم
ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجود فيه و اذا عدم نصف المقدار عدم نصف
السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا عدم السواد عدم الحركة ولا
اذا عدم نصفه عدم نصفها .

تلويح عرشي

ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام
كالعدد او عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله
وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات الامر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
كما سيحى نفس الاتصال المنجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية
التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تباير الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من
جنتين لا من جهة واحدة والالكان عدداً ، فالاول كالواجب، الوجود والاعتق
وكتقسمة الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص .

فالفلك والحيوان مثلاً لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة او
بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصاً وجهة نفسية او عقلية بها لا تقبل
الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاماً فالفلك من حيث

فلكينه التي تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اى تصير النفس ذاتنفسين والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعنى ذا ذاتين وانما صار جسمية كلهنهما قابلة لان يصير جسمين لان بمجرد الجسمية لا يصير الشيء ذات حقيقة تامة لان وحدتها كما علمت عن قبول الكثرة وتمامها عين النقصان .

ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جبهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجبهتين على الاخرى .

فكلما كانت انزل مرتبة واشد الصاقا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابتعد وجودا عن وجود الفاعل الاول فهي اقرب للكثرة والانقسام وابتعد عن التمام وكلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقرب للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول الخرق والالتيام والصق بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابتعد عن الوحدة والتامة من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتامة بحسب الواقع واما فيهما فليس شيء من الوحدة والتامة الا بحسب المقايسة والاعتبار .

فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود في كلية الجسم وكلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد (١) والبياض .

١ - اقول والسري ذلك ان مثل المواد والبياض كله مساو لجزءه في الاسم والعدد بخلاف العكس فان نصف الكرة مثلا ليس بكرة وهكذا سائر اجزائها بخلاف اجزاء السواد فانها سواد ومنفصلاً ذلك ان السواد وامثاله لعدة لموتها بالجسم تكون حالة في الجسم بما هو جسم ومن حيث ذاته المنقسمة وان العكس مثلاً ليس بهذه المثابة من اللصوق بالجسم ولهذا لا يكون الجسم بما هو جسم في كونه محلول بل لا يد فيه من حيثية اخرى مثل كونه محلولاً بالحد الواحد والحدود مثلاً فانهم - (اسما صله)

واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة فى الجسم فانها موجودة فى كلية الجسم واما اجزائها ففى اجزاء الجسم فالتقسيم من حيث انها قوة فى الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها فى الشريف من اجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من اجزائها فى الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز .

هذه اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن و اما اذا اعتبر اجزائه المتشابهة المقدارية فليس بازاؤها من النفس الاقوة متشابهة سارية فى الجميع على نحو واحد متشابه و كانها هى المسماة بالطبيعة التى عرفت بانها مبدء اول لحركة ماهى فيه و سكونه بالذات لا بالمرض او ما هو كلاله للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية فى الاجسام ذوات النفوس وهى فى البسائط صورة نوعية مبدء فصل اخير و فى المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم ساير القوى والكيفيات.

واما النفس من حيث انها امر فى نفسها تامه الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة فى الجسم او مباشرة لتحريكه او تديره فليست هى ذات تجزى من هذه العينية ولالها اجزاء فى اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التى توجد فى الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد و من حيث لها قوة سارية فيه فهى امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من مادة و صورة او حيوان متالف من بدن و نفس لانها ذات جنتين احديهما قوة سارية فى البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات .

فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات و رب حيوان كالحيات اذا جرى بقسمين توجد فى كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زمانا مديداً كما يوجد فى كل من قطعتى بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الفرس .

فصل (١٠)

فى الاهارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الاسباب القريبة لوجود الامور الطبيعية وهى المادة الاولى والصورة وانجر البحث فى تلازمهما الى اثبات السبب العقلى الفاعلى للجسام وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الفايات العقلية وهما سببان قاصيان لوجود الكائنات التى هى تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذيك السببين المغارقين فقط من غير حاجة الى سببين مغارقين لكنت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللابق فى اول تكونها فكان اولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولى وكل مادة لتكونها قوة قابلة .

فان من شأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الاجسام حق و استيهال بصورته و حق و استيهال بمادته فالذى له بهق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذى له والذى له بهق مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجوده الذى كان لها واذا كان لا يمكن ان يوفى هذان الحقان معا فى وقت واحد اذلا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة فى زمان واحد .

بل نقول ان جميع صور الموجودات التى فى هذا العالم كانت فى العالم العقلى بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم و قد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا متارقا و كان وجود الفاعل الاول يقتضى تكميل المادة بوجودها فى هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض و كان ايجادها فى المادة على سبيل الابداع مستحيلا ذى غير متاتبة بل متعصبة لوجود صورتين مما فضلا عن تلك الكثرة فقد بلطف حكمته حركة دورية و زمانا غير منبت ومادة مستعيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الى مدة و ذا الى مدة فيوجد هذه و يبقى مدة ما

محفوظة الوجود .

ثم يتلف ويوجد بعدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فإنه ليس وجود واحد الضدين اولى من وجود الآخر ولا بقاءه اولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء .

وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون عنده شيء مالفير و عند غيره شيء ماله فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذلك ان تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالخص كما قيل شراً :

از آن سرد آمد، این کاخ دل آویز . که چون جا گرم کردی گویند خیز
فجعل بقاء الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان الذى بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص آخر ايضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله و اراد .

فصل (١١)

في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى فهو بقاء الفاسدات

منها ان من الصور ما هي اسطقات .

ومنهما ما هي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط اكثر تر كيبا .
ومنهما ما هي اختلاط اقل تر كيبا .

واما الاسطقات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط اذ كان لاضدله في جملة جسميته و اما الكائن عن امتزاج اقل تر كيبا فان المضادات

التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المفسد له ايضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعدم امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تناد المختلطات فيه اظهر واقوى المتضادات فيه قوية .

وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمنع ان يكون منها تضاد وتناهد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه و من داخله و ما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما لما يتحللان من الخارجيات فقط و اما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء متضادة لها من داخل و اشياء مضادة لها من خارج .

فلذلك ان كان شيء من هذه يملق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن الا بان ينجذب الى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسى صورة هذا الجسم بعينه فعملت في هذه الاجسام لصوره اقوى اخرى هي الغازية وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا مامضاد له فينسلخ عنده تلك الضديق ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو منلبس بها الى ان يتقد هذه القوة منه في طول المدة فتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة ان يرد مثله فيتلف .

فبهذا الوجه ينحفظ الاجسام من المتلف الداخل و اما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوة النمو في النبات يخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبره المفسدين من خارج و كقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكلاوراق للنبات وكالشعور والمخالب والظفار والانياب للحيوانات ، واما المتصل فكلا لبسقات الحروب للإنسان

وكالبيوت والمساكن للحيوان .

ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء مالا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتج في ان يقوم مقام ماتلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة اخرى تخلف مادة متصلة من مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بها و بامثالها النوع يقال لها القوة المولدة و لها ايضا خواص ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذى قبل انشاء الله الحكيم .

الفن الخامس

في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء و كانا قد احكمنا ببيان هذا المطلب و اوضحنا برهانه وسهنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون و نحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل الممنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت و فصل اثبات الحركة في الجواهر و الذب عن الاشداد الجوهرى في الجواهر المادية لكننا نريد ان نذكر ههنا نمطاً آخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام اذ فيه غرابة عن ما ارتكز في اذهان الجماهير وحيد عن المشهود عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدوم الاجسام سيما الافلاك والكواكب و كليات العناصر .

فلاجل ذلك اسأوا الظن باعظم الحكماء السابقين فنبسوا اليهم القول بتسرد الافلاك ونحوها ، نعم هذا الطعن يتوجه الى متاخرهم لتصور انظارهم وعدم صفاء ضميرهم وخواطرمهم كل الصفاء .

فالذى وصل اليه من مأثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من انهم نهيبهم قدم العالم و تسرد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سنذكرها في هذه

فصل (١)

فيه لامعة عرشية

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به انما الفرض به ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جود الباري ورحمته وايصال كل شيء الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته و مناه و ابلاغ السافل الى العالى وتصوير كل مادة بصورتها اللايقة بها و تصيرها افضل ما يتصور فى حقها .

فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعى الى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعة الى القوة النسائية غايتها ، فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما ان الباري نهاية العقل ومادونه فمعد ذلك الراحة الدائمة والطمانينة التامة والخير العظمى .

وهذا هو الفرض الاقصى فى بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام و سائر الاستحالات و الانقلابات وفى انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء بالكتب و الوحى والانباء اعنى ان الفرض كله ان يصير العالم كله خيراً فيزول منه الشر والنقص ويعود الى ما بدى منه فيصير لاحقاً آخره باوله وعاطفاً نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى و ينهق الشر واهله وينقرض الكفر وحزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته ، فهذا هو الفرض الاقصى والمعرفة العظمى .

فظهر من هذا البيان ان الاجسام ولبايعها وقواها كلها عرضة للتدور والفناء ولاحظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المعزون والعلم المكنون الذى لا يسه الا المطهرون .

سر آخر

فى تلاشى عالم الطبيعة ودثوره وفنائه

ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبتهجة و الروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها الموجودة فى الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فاليها مساقها ومعادها .

و لاجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها اليها بقواها الحسية وينصرف فيها كيف يشاء بقوتها المنصرفه والمختبلة فكل ما فى الطبيعة فهى فى النفس تنزل اليها غير ان الطبيعة شوشنها وكدرتها لما مزجتها واختلطت بها اذ كانت دونها فى الرتبة (١) .

و قد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعداء ومختلط ليه بالقشور و صفاء بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدة شرا وبالا لما كانت معوقة للخيرات و حصلت من ذلك الاشياء المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والتقايس والافات والمعن وسائر ما يوجد فى هذا العالم الطبيعى و هو بجملته عالم الكون و الفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال الانفكاكى كعالم الاسطقسات و المركبات و كل كمال ولذة فى هذا العالم فاصله فى عالم آخر وهو هناك على وجه اتم وا قوى واشد واعلى والنواصى .

و كيف يتوهم متوهم ان اللذات و الخيرات موجودة فى المحل الناقص ومعدومة فى المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شىء يعود الى اصله و كل ناقص يتوجه و يرجع الى كماله و كل سعيد ينقلب الى امله مسرورا و كل شقى يتعذب مدة بشقائه ويتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوى الى مقره فى العميم و فاما من طفى و آثار الحيوية الدنيا فان الجحيم هى الماوى و اما من خاف مقاهره ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى .

١ - يدنى لما كانت رتبة الطبيعة ادون و انزل من رتبة النفس لانها نازلة منها فلم يمكن لها الصفاء فى الوجود فكانت كدرة ومكدرة .
(اسما صله)

سر آخر

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئاً فشيئاً ولو نظرت الى احوال نفسك و كل ذى نفس ظهر لك ان شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تنذب وتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدريج فى خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى .

و هكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالى ودأب كل فرع بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته .

ثم لو تأملت قليلا لو وجدت ان النفس التى وقمت لها ادنى ارتفاع عن مقام الطبيعة ودرجة الحس فهى غير راضية فى الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة فى الرجوع اليها لانها مجبولة فى محبة البقاء والتفاخر على اتم الحالات ولولم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية يشتهى ان يكون امير نوعه وسultan بلده ورئيس اهله

وهذا شئ مركوز فى جبلة كل ذى نفس اعنى الارتقاء الى مرتبة العقل و اشتياقها اليه اكثر من اشتياقها الى مرتبة الحس و الطبيعة و ساير الاشياء الدنية و الشهوات المحسبة ان لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها الاصلية الى فطرة الطبيعة ومادونها .

فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالى الامور اشبه اليها كما ان سفاسفا. ونقايسها اشبه بالطبيعة فالتنفس اذن مجتهد دائماً فى طلب البقاء كراهة من التجدد و الزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل .

فبهذا الاجتهاد الغريزى اذا وصلت الى مرادها وهو مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل

وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية متصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مريانه غير مرة ، فاذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت ، لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالحى القيوم ولاجل ان قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالعناء والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها ومتروكة فى عينها حائلة بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان يبطل ويضمحل .

وهذا ايضا لحكمة و مصلحة من الله فى انتقال النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضى الله امراً كان مفعولا ، فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم الطبيعة دائرها لك

وهم وتعليم

ولك ان تقول : لم وجب الدثور والعناء للطبيعة وكيف لا يلتحق بمنزلة النفس كما يلتحق النفس بمنزلة العقل ؟ قلت : قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمى لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلى ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون احدهما مقومة للنفس داخله فى قوامها لانها الجنبه العاليه والاخرى لاحقة لذاتها وهى الجنبه السافله المضافه الى امر متجدد

فاذا سقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى منبعها الاصلى وحيزها العقلى واما الطبيعة فهو سارية فى اقطار الهاوية نائيه عن عالم البقاء والنور متخلصة الى محل التجدد والدثور فهى لاهية عن الامور العقلية غير عارفة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية .

و الكليات الطبيعية لوجود لها استقلالاً ابهما يقومها وجودا ويحصلها شخصا فهي ايضا جسمانية الكون وكل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لابقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا يدوم وايضا لا يمكن بقاؤها الا بالنفس كما مر .

وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعا بل يرتقى عنها و تخليها لانها محنة وعذاب لها و انما اصبحت النفس اليها و بليت بها لعصيان ونقصان اعترافها في النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها في مبدء الوجود و اول الولادة فاستوجب الوقوع في موضع البلية و المحنة حتى يزول عنها النقايس و الميوب و ددن الذنوب و وسخ الجرائم فنخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي

ثم ان مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا ايضا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون .

و اليه الاشارة بقول الصادق عليه وآله السلام: لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها .

فثبت بالبرهان المريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن واجب في الحكمة و ان الطبيعة سواء كانت سماوية او ارضية اذا استعالت و ذهبت تخلت النفس ولخراب البيت (البدن خ ل) ارتحلت كما قال سبحانه واذ السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذ الارض مدت و التقت ما فيها وتخلت .

فان انشقاق السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها الى بارئها و اذنت داعيها وهو مفاد قوله تعالى: يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي .

فصل (٢)

في اثبات ان كل متحرك جسما كان او طبيعة او نفسا سيؤل

الى فناء بل كل شيء هالك الا وجهه كما نطق

به القرآن و وافقه البرهان

و اعلم ان الباري جل ذكره فاعل كل شيء و قد مر في مباحث العلل و
المعلولات و احكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بسوجوه صحيحة
قوية لا حاجة الى اعادتها ههنا لحصول الفناء عنها بالرجوع الى ما هناك لمن كان له
قلب متوقد .

وبالجملة انه جل مجده خير من بعض لاشرفه اصلا و وجود صرف لا يشوبه عدم
و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحثا يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعاً و ارادة او
يطلب ما يطلبه و يتقرب الى ما يتقرب اليه طبعاً و ارادة .

وهذا امر مركوز في جيلة العالم و جزئياته و كلياته و محسوساته و معقولاته
و ارضياته و سماوياته و مركباته و مبسوطاته كما قال سبحانه : « و لله يسجد من في
السموات و الارض طوعاً و كرها و ظلالهم » و قوله : « و ان من شيء الا يسبح بحمده »
و من تصنع اجزاء العالم لم يبعد موجوداً الاوله توجه غريزي او حركة جبلية الى
ما هو اعلى منه طلباً للبقاء الادوم و الشرف الاقوم و تحلصا عن الوجود الانقاص المشوب
بالعدم و الفساد وهكذا .

فما من موجود الاوله عشق و شوق غريزي الى ماورائه و هذا المعنى في بعض
الاشياء معلوم بالضرورة و في بعضها مشهود بالحس و في بعضها مكشوف بالبرهان و
في الكل متيقن بالاستقراء و التبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار
اليه من ان الوجود خير محض و يؤثر لذاته و ما ذكر ايضا فيما سلف من ان العالي
لا يفعل شيئا لاجل السافل بل لاجل ذاته كالباري لاجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه

حتى ان النار لا يحرق شيئا كالخشب مثلا لاجل ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان يتبل بل لاجل ان يكمل كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره و طبيعته .

وكذا النفس لا يدبر البدن لان ينصلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كماله او يصل الى غايتها و ينال بغيتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق الى كماله العالى يسلكه طبعه او ارادة و كل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه و يطلبه او يشاق اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا .

وهذا الطلب والشوق المر كوفان في جيلة الاشياء لولم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لازمة لكان ارتكازاه في الجيلة والفريزة عبثا وباطلا وهباء ومعلولا و باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة .

فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه .

وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في المكونات ففي الابداعات اذ قد ثبت الامكان و وجد مقتضى و دفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد والتزام كما في عالم الحركات فالوصول متحقق ابداً .

و اما في هذا العالم فالقواسر والشورور وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا كثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لامن الاسباب الذاتية للاشياء وقدرهم في مباحث العلة والمعلول ان العلة الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد الا في غير الملكيات .

و اما فيها فالطبايع الاثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللابئة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية .

واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولاد بالذات طبيعة جزوية اخرى وهكذا الى ماشاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعليق والشرف .
 فاذا تقرر هذا فنقول : ان لكل طبيعة حسية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهي والصور المفارقة وهي صورها في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطون وشيعته بالمثل النورية وهي حقايق مناصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي تكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات بالفعل وهذه لا يخلو عن القوة والامكان .

وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشنقة اليها فهي من حيث جزئيتها وتشخصها الزماني الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا على التتالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدرج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئونا ووجهات وجوها وحشيات لا يحيط بها الا الله .

واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها منحددة بها اتحاددى الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واماتلك العقلية والمثل النورية والعلوم الالريات فهي ابدأ منصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستفرقة في بحر اللاهوتية مطموسة في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية والنقص لا يخلو عن التمام

فهى ابدأ مستهلكة لذوات في ذات الحبيب الاول لافرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي ولا مجال لهم في الانانية والغيرة .

واما ابليس وجنوده وهم اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم الافتخار والانانية والاباء عن السجود لان لكل من المألين سجدود وركوع وخضوع !

وهم وإزالة

وليس لاحد ان ينكر وجود العشق الربانى والمحبة الالهية فى هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالى مر كوزة فى جبلة السافل (١) ولاله ان يقول المحبة لا توجب الوصول والالما وجد فى العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق او القرب منه لا الوصلة والاتحاد .

لانا نقول: ان كل ميل اوشوق جبلى مر كوز فى قوة ذات الشئ فمعنى ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشناق اليه اذا خلى وطبعه الا لمانع خارج عن هوية ذات الشئ .

ثم ان التخلف عن مقتضى ذات الشئ لمانع والحرمان عنه لا يكون الا فى عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد فى بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الاولى من جهة خصوص هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لامن جهة طبيعتها النوعية فانها ايضا منتهية الى غاياتها واما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهيمه ويطلبه .

واذا ثبت هذا فنقول القائل: ويجوز ان يكون المطلوب امرا نسبيا كالشبه او القرب من المطلوب، مدفوع بان هذه الامور ان اريد بها نفس المعانى الاضافية فليس من المطالب الصحيحة ادلا وجود لها استقلالاً سيما فى الذوات العالية وكذا ان اريد بها امر عرضى لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهرى فان غاية الشئ ومطلوبه يجب ان يكون اعلى واشرف منه .

والجوهر اى جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كونه شئ واحد

١ - فان الوجود الفاضل من العالى على السافل عين المحبة والعشق من السافل

للعالى فانه ادراك حسن العالى وجماله ولغايب لولا عشق العالى لانطمس السافل، فتأمل .

(اسماعيل ده)

شريفا وخسيسا معا من جهة واحدة كما لا يخفى .

ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا
لنلك الصفة العرضية الكمالية

قلنا : ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه في انه مع كونه
على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه او يكون
فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجودا واعلى رتبة .

فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى تقتضى ذلك
الشيء بحسب جبلته طلبه والالتجاء اليه لئلا يمتنع من انه ما من موجود سوى الواجب
القيوم جل ذكره الاول غاية مطلوبة فوقه والكلام جار ايضا في غاية غايته وهكذا
الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل
وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار .
فشئت و تحقق انه لا قديم سواء واليه يرجع الامر كله ف سبحانه الذي بيده ملكوت
كل شيء واليه ترجعون .

حكمة مشرقية

كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد = لها من لوازم عقلية وفروعات
هى معاليله كالشيئية والمعلومية والموجودية و خصوصا الهوية التى اصل الهويات
و منبع كل انية و وجود و منشأ كل مفهوم و هبة فاذا الذات الالهية لها اشعة
وانوار واضواء و آثار كيف والوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره .

و تلك الاضواء و الانوار سماها جمهور الفلاسفة بالمعقول الفعالة و المشاؤون
و هم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العالمية القائمة بذاته تعالى و الافلاطونيون
و شيعتهم بالمثل النورية و الصور الالهية و جمهور المنكلمين بالصفات القديمة و

المعتزلة بالاحوال و الصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة (١) و لكل وجهة هو موليا .

و تلك الاشعة كيف تفارق اصلها و منبعها و لو فارقته وجودالم يكن اشعة و مثال هذا فى الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس والله المثل الاعلى فى السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس انوار لغبرها للذات و لهذا انها غير احياء ولافاعلة .
وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلى لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس ف اين هذا من تلك ؟ .

فصل (٣)

فى ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء

عليهم السلام والحكماء

اعلم ان ما ذكرناه و اوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات ومامعها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل و الشرايع الحققة و جميع السلاك الالهية الماضية و اللاحقة لان قاطبة اهل الحق و الموحدين فى كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد فى اركان العقيدة و اصول الدين و احوال المبدء و المعاد و رجوع الكل اليه سبحانه .
اولا ترى ان اديان الانبياء كلهم و الاولياء صلوات الله عليهم و رحمته و اتباعها واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم فى شىء من اصول المعارف و احوال المبدء و المعاد .

و من لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة فى شىء و

١ - و الا فقد لزم ان كانت الصورة عنه ان يكون منفردا عن الصورة التى عنه

فهوكون هو صورة و قد بينا انه قيل الابداع انما هو فقط . (اسماعيلده)

لا يمد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المواهب
و المنح الالهية و اشرف الذخائر و السعادات للنفس الانسانية و به اقيام العالم العلوى
وابتياجات جميع الموجودات .

و من اعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والوجود لها كما قال تعالى : و
من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيمة اعمى ، الاية ، و
قوله : و كلالناهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، و قد ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون .

و اعلم ان الظن باعظم الحكماء و اساطينهم حسبا وجدنا من كلماتهم و
آثارهم وقد اتفقت افاضل كل عصر وزمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت امائل كل
طائفة بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاصهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم
الى الماوى و تشبههم بالمبادئ و تخلقهم باخلاق البارى انهم منفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره و اعراضه و افلاكه و املاكه و بساطه و مركباته الا
ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فى كتبهم
تحقيقها و فهمها على وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقلية .

و لعمري ان اصابة الحق فى هذه المسئلة و امثالها مع التزام القواعد الحكيمية
و المحافظة على توحيد البارى و تقدسه عن وصمة النغير و التكسر من قصوى مراتب القوة
النظرية المجاورة للقوة القدسية .

و نحن نريد ان نذكر فى هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء
الاولين دالة على انهم قد اصابوا الحق فى هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة
الالهية فى حدوث العالم و دثوره .

و اعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين نالـ
و انكسيمانس و اغاثاذيمون و من اليونانيين خمسة انباز قلس و فيثاغورث و سقراط
و افلاطون و ارسطاطاليس قدس الله نفوسهم و اشر كنا الله فى صالح دعائهم و بركتهم

فلقد اشرقت انوار الحكمة فى العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية فى القلوب لسعيهم
وكل هؤلاء كانوا حكماء ذهاداً عباداً متألين معرضين عن الدنيا مقبلين الى
الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيماً بل كل
واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب
واوميرس الشاعر وارشميدس المهندس وذيقرطيس الطبيعى ويوداسف المنجم .

ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم .

فنهى نذكر ما وصل اليه فى حدوث العالم الجسمانى من كلمات هذه الاساطين
الخمسة اليونانيين والثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا
بعضهم فى الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاسول والمبادئ والاباء
وغيرهم كالعيال لهم ، وذلك لانهم كانوا مقتسبين نور الحكمة من مشكاة النبوة ولا خلاف
لاحد منهم فى اصول المعارف .

وكلام هؤلاء فى الفلسفة يدور على وحدانية البارى واحاطة علمه بالاشياء كيف هو
كيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادئ الاول ما هى وكم هى وان
المعاد ما هو وكيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدوم العالم بعضهم لاجل
تعريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر فى كلامهم وقصور الفهم عن نيل
مرادهم فمنهم تالس الملطى وهو اول من تفلسف بملطيه بعد ما قدم اليها من مصر و
هوشبح كبير نشر حكمته .

قال : ان للعالم مبدعاً لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من
جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء .

ثم قال : ان القول الذى لامر دله هو ان المبدع كان ولا شىء مبدع فابدى
الذى ابدع ولا صورة له عنده فى الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو
فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو الصورة او حيث وحيث حتى يكون
هو ذو صورة والوحدة الخالصة يتألف هذين الوجهين والابداع تأييس ما ليس بعينه

واذا كان هو مؤسس الايات فالتأيس لامن شيء متقدم ومؤسس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الايس (١) بالايسية .

قال: لكنه عنده العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة فى العالم على المثال فى العنصر الاول وهو محل الصور و منبع الموجودات وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى .

اقول: كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة .

منها انه تعالى كان ولا شيء معه و سيكون ولا شيء معه ولا يبقى معه كما فى قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار .

ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالى وجود الاشياء وايسيتها لامهيتها وعلم من قوله هو مؤسس الايات ان الوجود الممكنى مجعول منه جملا بسيطا وقد علمت ابتداء كثير من المقاصد التى منها حدوث الطبايع عليه .

ومنها ان العالم العقلى بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه صور جميع الاشياء وهو المعبر عنه فى لسان الفلسفة بالعنصر الاول و فى لسان الشريعة بالعلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التى لو ذكرناها لطلال الكلام .

ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء ، قال: الماء قابل لكل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطى المعبر عنه فى اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحمانى المناسب لقوله تعالى وكان هرفه على الماء .

١ - هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه

فان مجموع الحوادث وجوده من الموجودات الحادثات واما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الاحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد ، فافهم .
(اسماعيل دة)

ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي رايه في الوجدانية مثل راي تاليس
الان في كلامه رموزا و تجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله ، تعالى الحق عن ذلك
علوا كبيرا ، مثل ما حكى انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم
عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي الى السافل اذا
كان مفادقا محضا والحركة عبارة عن الفاعلية اى الابداع التدريجي او عن الوجود
بعد المدم .

و حكى عنه فرفوربيوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد موضوع للكل
لانهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية .

اقول : لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول و عبر عنه بالجسم لانه فاعله
ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى به الهولى الاولى المتقومة ذاتها من الجوهر
الامتدادى مطلقا وهى البسطة القابلى للمكانيات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال
حسبما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعل .

و حكى عنه ان الاشياء كانت ساكنة ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام
فوضها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم
الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على
الاستقامة وهى كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الاول من الموجودات و
يحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو البارى .

اقول : قد علم من الاصول التى اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كى
تدرك غوره ، ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه
الاكوان الطبيعية .

ومن هؤلاء انكسيمناس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخبر كان
يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد ومن اجل انه سفل تلك العوالم وثقلها نسبته
اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى .

قال: وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم والالمانية طرفة عين ويبقى ثباته الى ان ينفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا صفى الجزء ان عند ذلك دثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة و بقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لانور لها ولاسرورولا راحقولا سكون ولاسلوة .

وقال : كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بالانماية قال ابدع الواحد بوجدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات سورا كثيرة دفعة واحدة كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة بلازمان ولا ترتيب بعض على بعض غير ان الهوى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى .

اقول : قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده وتفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهوى التي شأها القوة والاسعداد و قبول التغير والتجدد لصور الاجساد صورة بعد صورة .

ومن عظماء الحكمة وكبرائها انبأ قلس وهو من الخمسة المشهورة مرؤساء يونان كان في زمن داود النبي عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان .

نقل عنه انه قال ان العالم مركب من الاسطقات الاربع وانه لبس ورائها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو .

اقول : و لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر فيها على وجه اعلى واشرف من ما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين .

واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظران في الناه

مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اخفيت عن الابصار واستبطنت وتعلت عن فعلها من التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدراً و اعظم علماً من ان ينهب اليه ! مثل هذا الراى بل المراد شيء آخر مرموز يندى ادراكه عن فهم الجماهير من الناس .

ومما قال انبا ذقلى فى امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبث بالطبايع والارواح التى تعلقت بالشبابك حتى تستغيث فى آخر الامر الى النفس الكلية فينضرع هى الى العقل وينضرع العقل الى البارى فيسمع البارى على العقل و يسمع العقل على النفس وتسمع النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضىء الانفس الجزئية و تشرق الارض والعالم بنور ربها حتى تعان جزئيات الكليات فتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها و تستقر فى عالمها مسرورة محبودة «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» انتهى ما نقل عنه .

اقول : هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم وثورته ب كله اذ قد بين البرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول فى مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا ، حيث يشير الى ان الارض ذات حياة و نفس .

فيسفاد من كلامه ان كيفية رجوع الاشياء الكونية الى «اثرها حسبما ورد فى الصرايح الالهية وحققه المرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة الرجوعية التى للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز فى جبلتها من التشوق الى الخير و التوجه الى الغاية و ثبوت معاد الخلائق الى المبدء الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لغناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار .

ومن هؤلاء فيثاغورس وكان فى زمن سليمان (ع) قداخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذوالراى المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعى انه شاهد الموالم بحسه وحده وبلغ فى الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيف الفلك

ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئاً قط الذ = من حر كاتها ولا رايت شيئاً بهي من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادئ الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم .

ونحن قد وجهنا قوله ان المبادئ هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بغلبة الوحدة و كل ما هو ابعد عن الوحدة فهو اقص واخس وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل .

و نقل عنه انه قيل لم قلت باطل العالم ؟ قال لانه يبلغ العلة التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حر كته .

اقول : هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة و كانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله و دثوره و كذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام اناذقلس و كان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابيه و اشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقائكم بعيداً عن الفساد والدثور و تصيرون الى عالم هو حسن كله و بهاء كله و سرور كله و عز كله و حق كله و يكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة .

اقول : كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام و كل ما هو كذلك فابتدأه من عدم و انتهأه الى عدم .

ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حرينوس و زينون الشاعر متابعين له على رايه في المبدع والمبدع و انهما قالوا البارئ تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتها بتوسطهما تدريجاً وفي بدو ما ابدعهما لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور .

اقول : معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول

متجدد الكون والحدوث شيئاً فشيئاً فلا يوجد منه شيء الا وينعدم كالحركة حيث لابقاء لها اصلاً واما العقل وكذا النفس بوجها المرسل الذى يلى العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموسان تحت طوارق الجبروت .

واما جهة النفس المقيمة التى تلى الطبع فهى ايضا دائرة فانية ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثير

قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا واعتزل الى الجبل واقام فى غاربه ونهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فتوروا عليه الفاقة والجاؤا لمكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاء السم و قصته معروفة .

ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بالانهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان يقول انها بالانهاية ولا غاية وقد ترى الموجودات متناهية .

فيقال انما تذهيها بحسب احتمال القوايل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتل صوراً بالانهاية فتناهت الصور لامن جهة بخل فى الواهب بل لقصور فى المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا الا انها لا تنتهى زمانا فى آخره الامن نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقترضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثاله استحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقى النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت الى غاية انتهى كلامه .

اقول : ان كلامه دال على حدوث كل شخص جسمانى من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والملة وهى عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة فى الفلكيات والعنصرات فجميعها قابل للزوال والدثور - من حيث

هوياتها الشخصية .

واما بقائهما بحسب المية و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد
و بالعلم والعقل على ان المية غير موجودة عندنا و لا مجمولة بالذات بل هي حكاية
تابعة للوجود وظلله كما مر

وقد مر ايضاً ان القدم و المحدث انما يراد بهما صفتان للوجود لانهما
متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل بين كون مية واحدة قديمة و حادثة
حداً واحداً .

ومن هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهى المعروف بالتوحيد
و الحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس و ثافريطس
و طيماوس انه قال : ان للعالم صانعاً مبدعاً محدثاً ازلياً واجباً بذاته عالماً بجميع
معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل و لم يكن في الوجود رسم و لا طلل
الامثال عند البارى كما نقلناه .

و يحكى عنه ايضاً انه ادرج الزمان في المبادئ و هو الدهر و اثبت لكل موجود
شخصاً في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالممثل الالهية و المبادئ الاول و المثل
عنده بسايط مبسوطات و الاشخاص مركبات و الانسان المركب المحسوس جزئى
ذلك الانسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسة المادية ولهذا قال
الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر
يشابه نوعاً من المشابهة .

اقول : و نحن قد احببنا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل و احكمنا
برهانه و قومنا بنيانه و شيدنا اركانه و سهلنا سبيله و ابطالنا النقوض عليه و التشنيعات
التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقرباً الى الله و تشوقاً الى
دار كرامته و محل انواره .

قال : و انما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت

سودته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول و الصور عنده بلا نهاية و لو لم يكن الصور عنده اذلية في علمه لم يكن لبيقي ولولم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر بدثور الهبولي ولو كانت تدثر مع دثور الهبولي لما كانت رجاء ولا خوف و لكن لما سارت (كانت خ ل) الصور الحسية على رجاء وخوف استدلبه على بقائها وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجوا للمحوق بها وتخاف التخلف عنها .

قال واذا اتفقت العقلاء على ان هبنا في الوجود حساً و محسوساً و عقلاً و معقولاً وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة معصورة بالزمان والمكان فيكون مثل عقلية انتهى .

اقول: قد افادت كلماته الشريفة النورية اصولاً حكمية حقة لطيفة .

منها حدوث العالم الحسى بجميع صورده و اعراضه على وجه البرهان ، اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهبولي فانها تدثر بدثور الهبولي و ذلك لان الهبولي شانها الدثور والعدم وان الصور شانها التجدد و الحدوث شيئاً بعد شيء و لهذا ادرج الزمان في المبادئ كما حكى عنه .

و هذا كما ادرج بعضهم العدم في المبادئ بمعنى ان كل ماهو زمانى الوجود كالصور الطبيعية فلا بد و ان يكون عنده السابق مقوماً له مقتضياً لوجوده اللاحق فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادئ بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجى الوجود يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالفساد و بقاءه بالزوال .

ولهذا يتصف وجود كل فرد منه اوجزه بعدم سائر الافراد و الاجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها .

ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها و هي صورة ذاتها و مهيتها عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعنى صور علمه تعالى بالاشياء التى

عجزت العقلاء الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما مال الى صفة القول بها في بعض كتبه و انكرها في الاكثر و كانا يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين .

ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحيات و الاكوان الدائرات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس و كاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما دائرة و الاخرى باقية و كاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده و وجودها و فعله فعلها مع ان البدن .. تحلل بتحليل الحرارة الفريزية و غيرها و النفس ثابتة و ذلك لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقلية الباقيات عند الله فعلم ان لها نشأتين دائرة حسية و باقية عقلية .

وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها و زوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقا وهو احد الصاهج التي سلكتها في اثبات حدوث الاجسام و من اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشئ .

ومنها ان تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله و علومه التابعة لوجوده مع ان علومه و موجدته بذاته لذاته لالتك الصور و لا يلزم من ذلك تعدد القدماء و لا استكمالها تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق و لا متميزة الانية عن الانية الاولى .

وذلك لانك قد علمت انها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذاته باقية ببقاء الله .

ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة و لاحلية فيه و لاقوة لكنه فوق كل صورة و حلية و قوة لانه مبدعها و قال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه

ولقد صدق الافاضل الاوائل في قولهم مالک الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو عل
كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه شيء
ابده ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقلية العالقة والسافل
فالعاشق يحرم على ان يصير اليه ويكون معه ، انتهى

اقول : قد برهننا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل
شيء اليه تعالى ونقل عن افلاطن ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لاول لها لانك
اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل .
و قال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة واما هولياتها وعصرها فاثبت
عصر أقبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم .

اقول : اما صحة قوله الاول فليس بنائها على قياس حكم الكل (١) المجموعى
على حكم كل فرد فرد بل غرضه ان الحدث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل
مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم
كل جزء من اجزائه فله مسبقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام
الاجزاء .

واما ما اشتهر بين المجهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في
المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من سخيף القول لان وقوع مثل هذا التسلسل ليس الا
بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان التحقق في الواقع لا يكون
الامتناهيا والترتيب بين شيئين او بين اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معا .

١ - هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه
فان مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات واما فى الكل الذى له وجود سوى
جود الاحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد ، فافهم .
(اسماعيل ربه)

وقد علمت ان المادة لا يحتمل صورتين معاضلا عن الصور الغير المتناهية اذ لا اجتماع لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصالات التدرجية من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى .

واما قوله الثاني ، فليس مراده ان العنصر اى الهوى امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهوى كما امر بالقوة ولا تحصل لها فى الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصلة حسب تجديد الصور وتصرفها وليس فى عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية لامن الصور ولامن المواد كما علمت مرارا .

ويحكى عنه ايضا سؤاله عن طيماس ما الشيء الذى لاحدث له وما الشيء الحادث وليس يبق وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدأ بعالم واحد وانما يعنى بالاول وجود البارى جل اسمه وبالثانى وجود الاكوان الزمانية التى لا تثبت على حال واحدة و بالثالث وجود المبادئ العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التى لا تتغير .

وحكى من اسأله ايضا ما الشيء الكائن والوجود له وما الشيء الموجود ولا يكون له يعنى بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان لانهم يؤهلها اسم الوجود .

وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعنى بالثانى الصور المفارقة التى هي فوق الزمان والعركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله .

وقد حكى ارسطاطاليس فى مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يختلف فى حديثه الى افراطوس فكذب عنده ما روى عنه ان جميع

الاشياء المحسوسة فاسدة و ان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده السقراط و كان منحه طلب الحدود من دون النظر (١) في طبائع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على اشياء دائمة كلية .

فعند ذلك ما سمى افلاطن الاشياء الكلية صوراً لأنها واحدة و رأى ان الوجود في المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوماً و خيالات لها متقدمة عليها .

القول: قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للاثريات والعنصرات فكان منحه حدوث الافلاك و ماتحتها جميعا و المراد من الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعاني و الميات الكلية للمحسوسات وغيرها . اذلا صورة لها من حيث هي هي والضمير في لانها راجع الى الصورة .

معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هوية عديدة حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص و ليست لها وحدة عديدة مستمرة فيما يتجدد اشخاصها و قوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عني به ان قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكلية الفحنية التي لا وجود لها بالذات .

حكاية في هادراية

اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد

١- يعني باخذ حدود الاشياء من النظر في الصور المفارقة العقلية لكونها حقائق الاشياء والمحسوسات عكس لها و اسماهم لاشك ان عكس الشيء ليس هو العكس الانسان لا يكون انساناً فيكون كلمة دون بمعنى غيره . والضميمة في غيرها لطبايع المحسوسات والمراد به صفاتها و احوالها و يحتمل ان يكون المراد انه يأخذ حدود الاشياء من غير نظر الى خصوص المحسوسات وغير المحسوسات من المعقولات اي يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات وغيرها فيكون لكل مهبة فردان محسوس دأثر فاسد و معقول باق ازلي ، فتدبر . (اسماعيل دة)

وكلن يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل: واما افلاطون فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم و حدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اى تدبير البدن ان العالم ابدى غير ممكن دائم البقاء . تعلق بهذا القول ابرقلس و صنف في ازالة العالم كتابه المعروف الذى ناقضه يحيى النحوى .

ثم ذكر فى كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون و ان البارى قد صرفه من لانظام الى نظام و ان جواهره كلها مركبة من المادة و الصورة و ان كل مركب معرض للانحلال و لولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مفرداه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة و ان مقصوده من قوله ان العالم ابدى غير مكون اى لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شيء و ان مقصوده من قوله انه مكون و قد صرفه البارى من لانظام الى نظام ان وجوده متعلق بالصنعة النازمة للمادة بالصورة وليس بلاقاد من هذين وجوده بذاته دون اليجاد لصاحبه فالمبدع لهما اذا قداوجدهما على التاجيد النظمى فهو اذا بفعله الابداعى صارف العالم من لانظام الى نظام اى من عدم الى الوجود .

ولقد صرح بذلك فى كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا عليا وليس له بدو زمانى اى له فاعل قد اخترعه لافى زمان فان فاحص فاحص عن سبب اختراعه احبناه بانه يريد بذاته لافاضة وجوده و قادر على ايجاد ما اراده و لمثله قد اطلق القول فى كتابه المنسوب الى فادن بان جوهر النفس غير مكون و انه لا يموت .

وقال فى كتابه طيماوس: انه مكون و انه ميت غير دائم و قد تولى ارسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال: عنى قوله الاول انه لم يتدرج فى حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبة و عنى بقوله الثانى انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم و من الرذيلة الى الفضيلة و ان ذاته ماكلن ليفوز بالبقاء الابدى لولا استبقاء الله على الدوام .

و قد صرح بذلك فى كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم لا تموتون و لكنى استبقيكم بقوتى الالهية انتهى كلام

العامرى .

والقول : فيه مواضع مؤاخذات حكمية :

الاول : ان ما حكاه من ارسطاطاليس في التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضى فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المقارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في تاويل القول الثاني منه الذى قاله في كتاب طيمائوس غير محتمل فان قوله صرفه البارى من لانظام الى نظام صريح في التقدم الزمانى ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذى مناطه الامكان الذاتى دون القوة و الاستعداد كيف وليست للمهبة مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح ان يقال انها مصروفة من العدم الى الوجود .

لا سيما وقد علل افلاطون حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة و بان كل مركب معرض للانحلال و ذلك المعنى اى التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في الحدوث لاجل تركيبها و ليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة و ان الاجسام ضربا آخر من الكون .

وايضا قوله « كل مركب معرض للانحلال » صريح فى ان العالم سيخرب و يهلك و يضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائداً الى الزوال .

الثانى ان ما حكاه من الفيلسوف فى باب تاويل كلام اسناده فى قدم النفس و عدم كونها باقية ! من ان المراد منها انها لم تتدرج فى الحدوث وانها باقية بعد الحدوث فى الدار الاخرة وفى تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير فى الصفات و انها باقية باستبقاء الله اياها لاهذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذى ذكره فى الاول فمن وجهين :

احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر الرومى ان النفس الماذجة الواقعة فى حد العقل الهولانى دائرة هالكة غير باقية بعد البدن

وقد مال اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله وان انكر ذلك في سائر كتبه زاعماً انها صورة مجردة حدوداً وبقاء ومالا مادة له لا يجوز عليه الفساد والفناء .

وثانيهما ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كماله و صورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كسائر الصور الطبيعية الحسية .

نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها الى العمل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء و اما بعد الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين :

احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ و صورة البيان و مساق الكلام .

وثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يقال في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندى في التوفيق بينهما .

الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع جواهره الحسية السماوية و الارضية و اعراضه حادث حدوثاً تدريجياً و انه متكون فاسد لا يبقى زمانين و ينان العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع حقايق ما في العالم و صورها على وجه اتم و اشرف و انها باقية بقاء الله فضلا عن استبقائه اياها و فارق بين كونها باقية ببقائه تعالى و بين كونها باقية باستبقائه فماعد الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها مية غير الانيات والهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المية باقية باستبقائه .

واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات و الانيات بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم و انها وجوه ناظرة الى ربها و عيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة في الشدة و الضعف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله .

و هذا مع ثبوته بالبرهان و وضوحه عند المرفان مما خفى تحقيقه الا على الراسخين فى العلم بكيفية الصنع و الابداع فليكن بالتجريد و التصفية كى تلحق بهم وتدرك غورهم .

فاذا تقرر ذلك ، فالحق ان يقال فى التوفيق بين كلامي افلاطون الالهى ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدى و انه غير مكون على عالم الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمة الثابتة فى عالم علمه تعالى و حيث حكم بانه مكون و ان البارى صرفه من لانظام الى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل و المادة و الصورة على الوجه الذى او مانا اليه من ان شخصيات كل من المادة و الصورة حادثة مسبقة بالعدم الزمانى .

الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التى ستنقله انشاء الله ان منجه يوافق مذهب استاده فى باب حدوث هذا العالم و بقاء العالم الربوبى .
فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه ان يكون قولاً ملفقاً مختلفاً لفته بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شأن الكاملين .
الخامس ان المختار عندنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها وجهان آخران :

احدهما ان يقال ان للنفس الانسانية بعد هذه النشأة الدائرة نشأتين اخريتين احديهما عقلية محضة و هى للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحياة العقلية والسعادة الاخرية التى للكاملين و اراد بدم موتها بقاءها بعد البدن و ان كان بحياة حيوانية حسية غير عقلية .

والثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نفس (نحوخل) وجودها وهذا النحو من الوجود غير باق للنفس بالحقيقة لانها متحوالة من هذا الوجود الى وجود آخر تنقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت اراد به جوهرها العقلى وهو غير

واقع تحت الكون لانه سورة علم الله و حيثما قال انها مكونة مائة اراد به جوهرها النفساني و صورتها التي تملكت بالبدن العنصري .

وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجمله كل نفس بعاهي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون ثم الله ينشئ النشأة الاخرة فكلا قولي افلاطون صحيح من غير تناقض وتحرير .

ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاد ابو الفضل بن عميد: ان الحكماء اوجبوا لجمله السماء النفس والحياة .

فاما افلاطون فزعم ان الاجرام العالیه متفصلة حية بحياة غير سرمدية ولا باقية بذاتها و كان يقول ان الله تعالى حين امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه و تمجيدہ اخبرها بانہ لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيئة ما يصيرها باقية .

واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد .

واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوجدان في المادة القابلة للمتناقضات ولا ضد للاجرام العالیه ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة ، انتهى كلامه .

اقول: لامنافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات الملم الاول الذي سنقلها عن قريب انشاء الله تعالى .

ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناس على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لان من طبيعته السيلان والفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لاشيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده .

ومما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث التدرجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطون الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال

ففرق اى افلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعة الانيات الحقية و بين الاشياء المحسوسة و صير الانيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها و صير الاشياء المحسية دائرة واقعة تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا و قال ان علة الانيات الحقية التى لأجرام لها والاشياء المحسية ذوات الاجرام واحدة وهى الانية الاولى الحق .

ثم قال : ان البارى الاول الذى هو علة الانيات العقلية الدائمة و الانيات المحسية الدائرة هو الخير المحض و الخير لا يليق لشيء من الاشياء الاب و كل ما كان فى العالم الاعلى و العالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية و كل طبيعة عقلية او حسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من البارى فى العالمين .

ثم قال : ان الانية الاولى الحق هى التى تنفيض على العقل الحيوية اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية و هو البارى الذى هو خير محض ، انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن استاده .

و قال فى موضع آخر من كتاب اثولوجيا : ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء المحسية و البارى لا يلزم الاشياء العقلية و المحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هى انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى بغير وسط و اما الاشياء المحسية فهى انيات دائرة لانها رسوم الانيات الحقية و مثالها و انما قوامها و دوامها بالكون و التناسل كى تدوم و تبقى تشبهاً بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة .

اقول : كلامه نص على فساد هذا العالم و دثوره و اما معنى ما ذكره من لزوم العقلات للحسيات و عدم لزوم البارى للاشياء و كون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم و الامساك فهو ان لكل طبيعة نوعية دائرة صورة عقلية ثابتة عند الله هى المعقومة لها و ذات عناية بها وهى متعددة الانيات حسب تدوالانواع الطبيعية و البارى احدى الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية .

وانما تلك العقليات جهات قيوميته و تكثرات فيضه وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بين نسبته الى الاشياء و نسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا يتعداه و البارى لا يلزم شيئاً من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناطم للكل و الممسك لرباطها عن الانقسام و المحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها فى الوجود و البقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق الامثال والاشياء وبقاء التدرج فى الحدوث وتشابك العدم بالوجود .

فقوله : - انما قوامها و دوامها بالكون و التنازل اراد بالكون الوجود التدرجى على نعت الاتصال كما فى الفلكيات و بالتنازل التناقص فى الكون على نهج الانفصال كما فى العنصریات من الطبایع المنتشرة الشخصیات مثل انواع الحيوان و النبات .

و قال ايضا فى الميمر العاشر من كتاب الربوبية : اما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقتت و القت بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت يحكى افاعيلها للواحد الحق لانها لما اقلت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها و صارت عقلا فافاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل و ابدع العقل صورة النفس فى الهوية التى ابتدعت من الواحد الحق بنوسط هوية العقل .

واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يعقل فعلها بغير حركة وهى ساكنة بل فعليته بحركة و ابدعت صنما ما وانما يسمى صنما لانه فعل دائر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة و الحركة لاتأتى بالشئ الثابت الباقي بل انما تاتى بالشئ الدائر والا كان فعلها اكرم منها ، اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل دائرا بائدا

اعنى الحركة وهذا قبيح جداً ، انتهت عبارته .

ولا يخفى ما فيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية وغيرها اصنام دائرة بايدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات .

وقال ايضا فى صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل فى الطبيعة وانها صنم لحكم الكل (١) وافق للنفس سفلا فى الطبيعة وانها تفعل و تتفعل وان الهوى تفعل ولا تفعل فى النفس وانها غير واقعة تحت الزمان (٢) وانما تقع تحت الزمان آثارها فى النفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولا معالة انها تحت الزمان (٣) ام ليست تحت الزمان (٤) بل الاشياء المشتركة هى تحت الزمان و ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً وليس فى الكلمات المتفعلة ان تفعل الانفعال كله معاً لكن الشيء بعد الشيء .

ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان يرى ويمتقد حدوث العالم انى قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه فى السنة الجصور وغيرها نقله منه تاسمطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس فى هذه المسئلة و هو انه قال الاشياء المحمولة يعنى بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من صاحبه بل يجب ان يكون

١ - المراد من الكل هو العقل لكونه مادونه على النحو الاشراف ومن حكمه هو النفس لكونها امر الغفل للطبيعة بالكون والوجود ، فلا تفعل . (اسماعيل ره)

٢ - يعنى ان الطبيعة بحسب قوس النزول مقدمة على الهوى وحركتها ومقدار حركتها فلا تكون واقعة تحت الزمان . (اسماعيل ره)

٣ - يعنى بحسب ان يكون الطبيعة يتدرج انه لوجود شيئاً فعبثاً حتى تفعل الشيء بعد الشيء والمراد من الاشياء المشتركة هى الاشخاص لنوع واحد فان وجودها انما يكون باستعدادات حاصلة من الحركة الراسمة للزمان ، فافهم . (اسماعيل ره)

٤ - لان وجودها انما يكون بالجهات الفاعلية ولا مدخل للاستعداد فى وجودها ، فتدبر . (اسماعيل ره)

بعد صاحبه فيتماقبان على المادة .

فقد بان ان الصورة تبطل و تدثر و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدؤ لان الدثور غاية وهو احدى الحاشيتين مادل على ان جايا جاء به مقدم ان المكون حادث لامن شيء و ان الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدو وغاية يدل على ان حامله ذوبدو وغاية و انه حادث لامن شيء .

ويدل على ان معدته لا بدو له ولا غاية لان الدثور آخر و الاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم يزل الا فغير جاز لان الاستحالة دثور الصورة الثي بها كان وجود الشيء وخروج الشيء من حد الى حد و من حال الى حال يوجب دثور الكيفية و تردد المسنجيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث احواله يدل على ابتدائه وابتداء جزئه يدل على بدو كله و واجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل الى كون فالبدو والغاية يدلان على مبدع .

وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطاطاليس وقال اذا كان المبدع لم يزل و لاشيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جازية عليه لان لم تقتضى علة والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معلل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه متقية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلام يزل لانه جواد لم يزل .

قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يقتضى اولاً واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات (والفعل خـ لـ) محال منقاض .

فيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا بطله بطل الجود وقال يبطله بصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية . اقول: انظروا معاشر اهل اليقين واولى البصيرة في الحكمة والدين هل جاء احد بعده من الحكماء والمنكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث

العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لافى ذاته ولا فى ارادته واضافته .

تفسير وتذكرة

ان فى كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين وتفتقر الى التبيين فتريد ان نشرحها توضيحا للمرام، فقولنا فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة للاحققة من حيث شخصيتها لان علة القوام والوجود لا بد وان لا يملك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شيء فلا يكون علة مقومة له .

وقوله و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية بالعدم من جهة دثور الشيء و انتهائه الى الغاية وتنبية على ان بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم مثله .
ولك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له .

قلنا الاعداد غايات بالعرض كما انها مبادئ كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى غاية ذاتية هى كما انه فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس فى عدمه السابق وقوله ان المكون حادث لامن شيء اشارة الى التميز بين مامنه الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احديهما هو الاخر بعينه لان مامنه الشيء يجب ان يفارقه الشيء وما به الشيء يجب ان يجامعه لان الاول سبب زمانى معدو الاخر سبب ذاتى مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه بشيء لامن شيء فقط الا بمعنى التعاقب الزمانى .

لان الله، يتوهم انه منه حدث غير الذى به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زمانى لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا فشيئا فهو ابدى لا يخلو عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لاجراخ الشيء من القوة الى الفعل

و لذلك قال ويدل على محدث لا بدوله ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له معناه ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر سيما في الكل الذي كل واحده من اجزائه يكون فاسداً اعنى الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزماني بهويته الكمية الاتصالية لا يجمع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انتضى وجود الكل بانتضاءها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الوهم فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثور .

وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود في الدهر .

فجوابه ان لمجموعها عدم في الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء كما انه موجود في وقت بل سائر الاوقات كلها فالكل معدوم في جميع الاوقات كما حققناه سابقا فسي نحو وجود المتصل المقداري ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لاول له ومعنى فعل يقتضى اولا اراد بفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التأثير التدريجي دون الابداع و غرضه ان وجود الصور الجسمانية تدريجي الحدوث (١) والفعل التدريجي لا يمكن بقاءه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله و كونه يستدعي فسادا ، وقوله يطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتعتبر ايهاا وتتحد بها .

وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن البارئ الصانع ولمية بواره و

١- لان المراد من الحدوث الذي في صدر بيانه هو الحدوث الزماني لان العالم هي الاجسام والجسمانيات حادث بهذا الحدوث واما الابداع الذي لازم للمبدع التام فلا اول له بين الاولية التي للمبدع التام لكونه موجوداً بوجوده باقياً ببقائه ، فانهم .

خرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطى السموات كطى السجل للكتب كما قال تعالى: « كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين » وذلك لان البارئ عزاسمه محرك الافلاك ومدير السموات ومديرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عناية الله السابقة على وجود افعاله وصنائه قبل اظهار فعلها وصنعها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسط الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة .

فاذا كان محرك الافلاك باذن الله تعالى وموجد الانبات الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فسيبيله ان يمسك عن تحريكها وادارتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن المسير وخرب العالم وقسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد والحراث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الآخرة .

وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التى هى صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا تعدت فقد بتعاذها الاكوان وقامت القيمة ، فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين - ان فى هذا البلاغا لقوم عابدين .

وهم وتحصيل

ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المنعرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فيزاج بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه فسيبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مر كوزا فى جيلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذلك .

اللهم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفة او قسراً و شيء منهما لا يكون

دائماً ولافى الافاعيل الطباعية و المفروض ان محرك الافلاك و مكون الاكوان الزمانية ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلو وجود الافلاك و ما فيها غاية ينتدى منها علماً وينتهى اليها عيناً .

واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان الباري ليس لفعله غرض فليس بمناقض لما نحن بصدده اذذاك فى الفعل المطلق والتأيس من اللبس المطلق وكلامنا فى الفعل الزمانى وغايتنا الغرض الذى يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب . وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض فى كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غير جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم ليصوغه سيفة لا يحتمل الفساد

تسجيل

فقد تبين وتحقق بما قلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوه واشاراته انه كان من مذهب اعتقاد حدوث العالم و اعتقاد بواره و خراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات والارض

فاذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات وحينئذ فلا يخلو حاله من احد امرين :

فاما ان كان يريد من العالم العقلى عالم الالهية والقدرة و مراتب القوة القيومية وهى جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التى هى بوجه ما غير الذات الاحدية التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب ، فيكون القول بقدمها حقاً وصدقاً اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية و مقامات الربوبية والعلوم الربانية وعالم القضاء العينى .

وان اراد بذلك واثاق قديمة متعددة متصلة الوجود مستعملة الهويات لانها شئون الهية وعلوم قضائية ، فالقول بقدمها و تسرمد القول العمالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع

نور الاحدية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهده وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهيته في سائر الاصول الحكمية ولان طرفيه وهما افلاطون اسناده و فرفور يوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله اعلم بالسرائر

و معا يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى فيه تقدم حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة الربوبية و هو انه لما قبلت الهبولي الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبهم الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة و اول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العليل القواعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة .

و انما ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية عللا لقواعل مصورة للعلل (للاصورخ - ل) العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلى غليانا وتفور فوراً انتهى كلامه .

اقول: قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون والفساد اضطراراً معناه جعلتها جعلاً بسيطاً وهي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لانها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطراراً يعنى صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تدخل جعل بينها وبين كونها على تلك الصفة .

وقوله: انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة و فعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبهاتين الصغتين فالقوة النفسانية مما يلزمها النقص والشوق و

يلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودورها والكمال العقلي الذى يكون للعلل العالية مما يازمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بنوارد الامثال .

وقوله : ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربى التأثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فيبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخنت منها لما فى وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علم مراد ان التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية و لهذا يكون ابدافى التغير والاستعالة فالتجدد لها ذاتى ولغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيتان لاتوجدان تراكيبا فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مراراً ان ثباتها عين التجدد و الانتضاء على قياس فملية القوة فى الهوى وتوحد الكثرة فى العدد وغير ذلك من الامثلة .

ثم ان هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب اعلى نسبت الى المتجددات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية ، وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية .

وقوله ان العالم الحسى انما هو اشارة الى العالم العقلى معناه ان كل صورة حسية فى هذا العالم فلها صورة عقلية فى عالم الالهية و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الاقدمين مثل افلاطون وسقراط وغيرهما وسموها بالصورة المفارقة وقد احكمنا بنائها ووضحنا طرئتها مراراً .

فصل (٤)

في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون ! في

حدوث العالم و خرابه و بوار السموات والارضين

فمنهم زينون الاكبر ابن فارس و قد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات باقية دائرة اما بقاءها فبتجدد صورها واما ذئورها فبذئور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى ، وذكر ان الذئور قد لزم الصورة والمبولى انتهى .

و من علم كيفية تعلق كل من الهبولى و الصورة بالآخرى يعلم صحة القول بتجددهما فى كل آن ومن اقواله ايضا ، الدال على الحدوث ، قوله ان المبدع الاول كان فى علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة ذئور كل جوهر فان علمه غير متناه و الصور التى فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الذئور غير متناهية فالعوالم يتجدد فى كل حين ودر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه اولاً .

اقول : المراد من عدم التناهى فى قوله فان علمه غير متناه و الصور التى فى حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهى بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين و لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب فى رسالة له نقله بعض افاضل المتأخرين فى تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا .

بل المراد اما عدم التناهى بالقوة كما فى المتصلات الجوهرية و العرضية الواقعة فى الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة و افرادها المتعاقبة فى الوجود شيئاً فشيئاً على نمت الاتصال .

واما عدم التناهى من جهة الشدة فى الوجود العقلى كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد و الحركات لا الى حد وعلى اى تقدير ليس المراد منه ما يحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولاً وعرضاً .

ومنها قوله ان الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها في علم البارى سبحانه والعلم يقتضى بقائها دائما و كذلك الحكمة ، والبارى قادر على ان يفتى العالم يوما ان اراد .

اقول : مراده من جوهر السماء هو جوهرها العلى و هو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذى يلى القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذى يلى المادة وهو الطبيعية لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ، ومراده من قوله والبارى قادر على ان يفتى العالم يوما ان اراد . هو يوم القيمة الذى مقداره خمسين الف سنة .

و قد اوردنا من الأصول والمبادئ الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبين مراده فلا نخوض فى بسطه و شرحه حذرا من الاطالة ، ومن الملاسفة القائلين بحدوث العالم ذيقرطيس و شيعته الا ان له رموزا و تجوزات قل من اهتدى اليها . ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها يناقض الأصول الحكيمية مثل القول بالاجسام الصغيرة و مثل القول بالاتفاق والبخت و كان هذا الميوسف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية فى فعل واجب الوجود لا غير اذ ما من حكيم الا هو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لالذواتها بل بسبب غيرها امورا اتفاقية و حينئذ يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي .

قال بعض العلماء : ان هذا الرجل تصفنا كلامه القدر الذى وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية و اكثر ما نسب اليه افتراء محض بل القدماء لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما لفظة او تمعنا لما يطلب من الرياسة انتهى .

فمن كلماته المرموزة انه قال : المبدع الاول (١) ليس هو العنصر فقط ولا العقل

١- لا يفتى ان المبدع الاول هو الفيض القدسي الذى مبرفته يكن وبالرحمة الواصلة و—

فقط بل الاخلاط الاربعة و هي الاسطقسات اوائل الوجودات كلها و منه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة دائرة الا ان ديمومتها بالنوع .

ثم العالم بجملته غير دائر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطف ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير دائر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة العواس . فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى .

اقول: كلامه في غاية القوة والمناطة الان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات .

و العجب ان الحكماء مع شدة فهمهم و وفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه و بالغوا في التشنيع من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هوترق من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاصفى ، ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية .

وقد حكم صريحا بانها دائرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه سريع فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم و

— بالمعية وبالحق المخلوق به وبالنفى الرحمانى وبالماء وبالماء فى قوله وكان مرشح على الماء وللمراد هذا الفيلسوف انه ماء وهواء و نار وارض باضدادات وجهات كما لا يخفى ولا بدنى كل موجود من الموجودات العالمية من حرارة منضجة وبرودة جامدة و رطوبة مهككة و بيبوسة حافظة لكن فى كل موجود بحسبه وحسب نشأته فالمبدع الاول بوحدته مشتمل على هذا الممانى فيبر منه بالاسطقسات وقديل لا بد فى الموجودات من الخلق والرذق والحياة والموت ولذا ورد ان حملة العرش وادكانها اربعة : اسرافيل وميكائيل وجبرائيل و عزرائيل وللملحاذكر من الاشارة يكفى للماقل اللبيب فى تظن المرام ، فتظن . (اسماعيل وه)

دثور شخصياته الحسنية و هوياتها المادية - بقاء صفوهاى صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة والاشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم فى الممندات المكانية والزمانية .

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفة فاداميا و انهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متعقبين فى جميع الجهات والا فليس بمركب .

فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذى منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحانى وهو باق غير دائر وما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه ايضا و كل جاش اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شئ اتحد باللطيف الاول فينجد به فيكونان متحدين الى الابد .

واذا اتحدت الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه و بين مبدعه جوهر آخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا مخلدا انتهى .

اقول: كلام هؤلاء الفلاسفة فى غاية الشرف و النفاة و هو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما .

احدهما دثور العالم الجسمانى ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده و انحلال تركيبه .

وثانيهما اتصال ماتروح وتلطف من الصور الحسية الى الصور العقلية ورجوع ماضى و نقى منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه راجع صائر اياه متعبد بوجهه الباقي رجوع النقص الى التمام و مصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى: « فصبحان الذى بيده ملكوت كل شئ و اليه ترجعون » و قوله « الا الى الله

تصير الامور .

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول و هو الله حقا و كان يقول ان بدو الخلق و اول هذا العالم المحبة و المنازعة و وافق في هذا الرأي اناذ قلس حيث قال الاول الذي ابدع اولاهو المحبة و الغلبة .

اقول : دلالة هذا الكلام على الحدث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى محبوبه و يرجع اليه و يغنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية و كل ذي غاية يتحرك اليها و كل محبوب قاهر على جذب محبة اليه و محو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » . وهذا لا يوجب الالتفات من العالى الى السافل لان العالى لا يتفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحو آثاره و يحمله صائرا اليه من غير تغيير و مباشرة .

وبالجملة وجود المعلوم مطلعا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره الى غناه فالعالم بجميع ما فيه ومعها يخرج يوما الى الله ويرجع اليه و يصير اياه كما انه بدامنه .

ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابيقورس قيل انه خالف اوائل في الاوائل قال المبادئ اثنان الخلاء و الصورة اما الخلاء فمكان فارغ و اما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنها ابدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فانه ينحل اليهما فمنهما المبدء واليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد .

اقول كانه اراد بالمبادئ مبادئ القوام المقارنة للمعلوم كالمادة و الصورة لا مبادئ الوجود المفارقة له كالفاعل و الغاية فان المادة و الصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومبينته والفاعل و الغاية خارجتان عن وجود هذا العالم و اراد من الخلاء الهولى الاولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها و لها امتداد

مكاني بأبعاد استعملها الجسماني والابد بالصورة الطبيعية المتنوعة للأجرام وهي بحسب وجودها النفس او العقلي فوق الهولي و الأبعاد فوقية بالعلية والشرف و كل من الهولي و الصورة مبدء للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعلية الشيء الحادث و كماله و المادة مبدء قوته و قبوله وافتقاره .

ثم ان الصورة اذا اكملت فهي غاية كماله و المادة اذا اثرت وطرحت كالتقشر المرمى فهي غاية عدمه و مرجع فقره و نقصه و لهذا قال منهما المبدء و البهائم المعاد اذ مبدء كل معلول هو ما ينتهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات و سائر الصور الحسية يتجدد وجودها من الصور المغارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات دائرة قاسدة بدثور الهولي و تلك باقية عند الله ببقائه لا يبقا ذواتهم فكل شيء هالك الاوجه .

ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة رعاء وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهولي و بالاب الصورة و بالرؤية انقيادها و بالفقر قوة قبولها و هي امر عمى و بالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة و وجود باق و اما حداثة الصورة فهي تجدها في الوجود في كل آن و اما جودها فهو مبدئيها للاعراض والاثار او موجدتها فبحسب حقيقتها العقلية التي في علم! وهي من جهات افاضة الله و رحمته على القوابل المستعدة و هذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة و الاوقات كما قال سبحانه: «وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم» .

ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قددارت على مركزها غير انها دائرة لا يبدلها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارة على مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل و ان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدابا هي ما كنة واقفة شبيهة

بمر كزها .

واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها و هو العقل حركة الاستكمال و
امادائرة العالم السفلى فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشناق وانما تتحرك بهذه
الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل و شوق العقل الى الخبر
الاول المحض .

ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشناق الى الشيء الخارج منه و يحرص
ان يصير اليه فيعاقبه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب
النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها .

هذا كلامه و هو صريح فى استعالة الفلك و انقطاع حركته الذاتية و تدور
الطبيعة و تغاده و فناء العالم الجسماني و اضمحلاله و انتقاله الى الدار الآخرة حسبما اوضحنا
سبيله و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعة الاسكندر الافرو دوسى و هو من
كبار اصحاب ارسطاطاليس رأيا و علما و كلامه امنن و مقالته ارضن .

و قد وصفه الشيخ فى الشفاء و فى كتاب المبدء و المعاد . بفاضل المتقدمين و وافق
استاده فى كثير من المسائل .

منها ان البارى عالم بالاشياء كلها كلياتها و جزئياتها على نسق واحد و لا يتغير علمه
بتغير المعلوم و لا يتكثر و خالفه فى بعضها بحسب ظاهر الامر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض
النفس كما ستعلم .

ومما انفرد به انه قال كل كوكب ذو نفس وطبع و حركة من جهة نفسه وطبعه
و لا يقبل التحريك من غيره اصلا و من كلامه الدال على حدوث ماسوى الفلك المحدد انه
قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد
للمحركات اى عددها و لما لم يكن يحيط به شيء آخر و الا لكان الزمان جاريا عليه
لم يجزان يفسدو يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و مالا يقبل الكون و الفساد
كان قديما .

القول : كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت المحر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والنصرية مما يجرى عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مخصصاته فيكون متغير الوجود قابلاً للكون والفساد ، فحيث ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة و التغير فهو ايضا لامخالفة ذو صورة متجددة كائنة فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بل كان امر انسانيا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة و الحس بل من عالم الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله ببقائه كما قال فما عندكم يتبدد وما عند الله باق .

ومن عظماء الحكماء المتألهين الراشدين في العلم والتوحيد فرغوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه و ارشدهم الى اشاراته وجميع مآذبه اليه في علم النفس و علم الرب و كيفية المعاد و رجوع النفس الى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه في شرح التعليم الاول اكثر من غيره كاسكندر الرومي و ثامسطيوس و ان كان الشيخ اكثر تمويده على هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالمقل الفعال .

و قد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام ، قال: المكونات كلها انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة وقال كل ما كان واحداً بسيطاً ففعله واحد بسيط و ما كان كثيراً مركباً فافعله كثيرة مركبة و كل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط و ما يفعله من افعاله بمنوسط فمركب .

و قال ايضا كل ما كان موجوداً فله فعل مطابق للطبيعة و لما كان الباري

موجودا ففعله الخاص الوجداني هو الاجتلاب الى شبهه يعنى الوجود ففى كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلميحا .

اما الاول فحيث قال المكونات انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التنفير وتفسد بخلوها عنها .

واما الثانى فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولاشبهة فى ان لكل جسم طبيعة هى مبدئه حر كنهه ، والحر كة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدئه القريب فيكون كل جسم طبيعى متجدا احاداً = زائلا كائنا فاسدا ، وايضا فى قوله ففعله الخاص الوجداني هو الاجتلاب الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه . ومن الفلاسفة المعبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطون وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم و نسبتة الى الفلاسفة الاقدمين و منشأ ذلك ايراد ابرقلس فى تصنيفه تلك الشبهات التسع التى نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها ويستوجه التخصى عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لاحتمال الشك فى العالم و كيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها يصار اليه .

ولهذا ذكر الشار ستانى فى كتاب الملل والنحل انه قال بعض المنصبين لابرقلس ممهدا له عندها ففى ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس بمنطقين احدهما روحانى بسيط والاخر جسمانى مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين .

والعادعاء الى ذكر هذه الاقوال مقاومهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة ينصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله مساغا ولا يصبوا عليه مقالا ومطلعا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لا يدثر وضع كتاباً فى هذا المعنى فطالع من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فتقتضوه على مذهب الدهرية .

وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدث القوى الطبيعية حدث فيها قشور واستعملت لبوب القشور دائرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها التصاد لانها بسيطة وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم السورة واللب وعالم الكدور والقشور فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق فلم يكن هذا العالم دائراً اذا كان متصلاً بما ليس مدثر ومن وجه دثرت القشور و زالت الكدور وكيف يكون القشور غير دائرة ولا مضطحة ومالم يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية .

وايضاً فان هذا العالم مركب و العالم الاهلى بسيط وكل بسيط باق دائماً غير مضطحل ولا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى اضاف اليه القول الاول لا يخلو من امرين اما ان لم يتف على مرامه لليلة التى ذكرناه سابقاً واما لانه كان محسوداً عند اهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات .

و الدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه ان الاوائل التى منها كونت العوالم باقية لا تدثرو ولا تضمتل و هى لازمة للدهر ماسكة الا انها من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنمت و نطق وان صور الاشياء كلها منه وتحتته وهو الغاية و المنتهى التى ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد و هو الاحد الذى قوته اخرجت هذه الاوائل و قدرته ابدعت هذه المبادئ .

و قال ايضا ان الحق لا يحتاج الى ان يعرف ذاته لانه حق حقاً و كل حق حقاً فهو تحتته اذ قد حققه الحق فالحق الذى امتد منه طباع الحيوية والبقاء هو الذى افاد بقاء هذا العالم بدواً و بقاء بعد دثور قشوره و زكى البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به .

وقال ايضاً ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطاً روحانياً وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورية في حد المراتب الروحانية مثل الموالم العلوية وبقي فيه جوهر كله قشور دنس وخبث ، هذه كلماته .

اقول : قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان ان مذهب هذا الحكيم الرباني المعهود بين الناس بأنه دهرى هو بعينه مذهب ر و من تقدمه في حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الالهي و الصور الربانية .

والله امارى و انكشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلته الفياضة واتصال ذى الغاية بغايته ولحوق الناس بكماله و تمامه وذلك العالم الربوبى باقى ببقاء الله دائماً بديموميته حكم احياناً باولية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما علم .

فقوله بدهر هذا العالم ليس معنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للانفلاك و غيرها ازالة الاشخاص و الاعداد بل عنى به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير دائرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضى غاية ومعاداً غير دائر كما ان العدوث يقتضى مبدء و فاعلاً غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لانهاية وان يكون لكل مبدء مبدء لالى بداية ، ففى الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له .

فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذى مرتحققه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذى منه بدو كل باد والمعاد الذى اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق و صواب بشرط ان يعلم قائله و يدعى بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور الدائرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مبائة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاية ولاحالة

في ذات الاول يلزم التكرر في ذاته ولانها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته
يلزم الانقلاب له من الوجوب الى الامكان اولها من الامكان الى الوجوب و
الكل مستحيل .

بل الواجب واجب ابدأ سرمداً والممكن ممكن دائماً والحق حق في الأزل
والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون في
علم التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزي يفضي
بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة .

فصل (٥)

في نبد من كلام الامة الكشف والشهود من اهل هذه الامة البيضاء في
تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الامر في دثور العالم وزواله .

قد ذكرنا فيما سبق كثيراً من الايات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي
هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة الماثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة سلوات الله عليهم اجمعين .

منها كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة : « احذر كم الدنيا فانها دار
شخوص و محل تبغيض (تنقبض - ظ) ساكنها ظاعن : قاطنها بائن تميد باهلم اميدان السفينة
يصفقها العواصف في لجج البحار » .

ومنها ايضا قوله (ع) : « ما صفت من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتهته
ومن استغنى عنها واتته » هذا الكلام كما قبله في غاية البلاغة في الحكمة لا ينكشف حق
معناه الا على من احكم القوانين الماضية و امن في الرياضات العقلية اطلب العلوم
الالوية

واما كلام اهل النصف والمكاشفين ، فقد قال المحقق المكاشف
محي الدين العربي في بعض ابواب الغزوات المكية قال تعالى : « وان من شيء الا

عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ، اى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها .

ثم قال بعد كلام طويل : فبالنظر الى اعيانها هى موجودة عن عدو بالنظر الى كونها عند الله فى هذه الخزائن .

ثم قال واما قوله ما عندكم ينقد صحيح فى العلم لان الخطاب منها لعين الجوهر والذى عنده اعنى عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجد الله فى محله من الصفات والاعراض والاكوام هى فى الزمان او الحال الثانى من زمان وجودها و احوال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينقدوما عند الله باقى ، وهو تجدد للجوهر الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن .

و هذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حرا لاشبهه فيه لانه بمثل الممكنات .

قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشئ من هذا لانه تنبيه نبوى لا نظر فكرى وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال .

و قال ايضا فى الباب السابع والستين وثلاثمائة يعكس عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس النبى (ع) بهذه العبارة :

قلت له انى رايت فى واقعتى شخصا بالطواف اخبرنى انه من اجدادى وسمى نفسه فسئلته عن زمان موته فقال اربعون الف سنة فسئلته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لى عن اى آدم تسئل ؟ عن آدم الاقرب ؟ قلت بلى فقال صدق اننى نبى الله ولا ارى للعالم مدة يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا و آخرة و الاجال فى المخلوق بانتهاى المدد لا فى العلق فالخلق مع الانقاس يتجدد .

فقلت له : فما بقى لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقتربت للناس حسابهم و هم فى غفلة معرضون .

فقلت: عرفنى بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت قبل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا آخرة الا بكم والآخره ما تميزت الا بكم وانما الامر فى الاجسام اكران واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال. انتهى كلامه الشريف .

الفن السادس

من علم الجواهر فى المبادئ والاسباب للطبيعيات التى يعلمه العالم الطبيعى اخذا من العالم الالهى على وجه التنكايه والتسليم واما البرهان عليه فضمناه على ذمة العالم الربانى اخذا من الله من جهة ملكته المقربين الذين هم وسائط امره فى خلقه وفيه فصول .

فصل (١)

فى تعريف الطبيعة

لا شبهة لنا فى ان هذه الاجسام التى قبلنا قد يصدر عنها افعال و انفعال و حركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت و مثل تسخن الماء وتبرد الهواء و نجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق و كتبريد الماء و تسخين النار .

وقريب من هذا استحالة البذور و الطف نباتا و حيوانا و نصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا فى انواع حركاتها وسكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف وقاسر غريب يقصرها على هذه الافاعيل .

فهذا ما ارتسم فى اذهاننا فى اول النظر من غير ان يجزم اولان كلامنا الوجهين

صادرة بارادة مريد اولاً بارادة مريد وكلا منهما لازم طريقة واحدة لا ينحرف عنها
او غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق و لا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست
محركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لانحصام لا .

وعلى الاول هل من شأنه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس
التاثير كمن شاهد انجذاب الحديد الى جهة ولم ير مقناطيس يجذب الحديداء وعساه
ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلي لكل عاقل
ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلاً خاصاً ولا ان يحرك تحريكاً .

فالذي لابد ان يتسلمه العاقل ويرهن عليه الاله ان هذه الاجسام المتحركة
هذه الحركات انما يقع حركاتها واقايلها عن قوى موجودة فيها هي مبادئ آثارها
واقايلها .

فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة .

ومنها قوة يصد عنها كذلك مع ارادة .

ومنها قوة متفنتة الفعل والتحريك من غير ارادة .

ومنها قوة كذلك مع ارادة و هكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب

الاحتمال العقلي .

فالاولى يسمى طبيعية بحسب هذا الاصطلاح و لا يخلو عنها جسم عندنا كما
للحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قووانا لا يخلو عنها جسم انه ما من
جسم الا يوجد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور
لها في مرتبة وجودها الخاضع بالشرط ان لا يكون معها قوة اخرى فوقها كتفس او
عقل او تكون واذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضرباً من الاتحاد اولم يكن .

و الثانية يسمى نفساً فلكياً كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققى

لجكماء .

و الثالثة تسمى نفساً نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتولده .

والرابعة تسمى نسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه. وردها قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة فتم النفس النباتية وردها قيل لمبدء كل فعل بلا روية فتم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها من صاحب الفلسفة الاولى .

وعلى الطبيعي ان يعرف تحقيق مهيئتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها، اذ فيه كلمة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا .

فالطبيعي حكمه في هذه المسئلة و امثاله حكم المحل القابل و الرجل الالهى حكمه فيها حكم المعطى الفاعل و قد حدث الطبيعة بانها مبدء اول للحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدء اول للحركة اى مبدء فاعلى يصدر عنه التحريك في غيره اعنى الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل في استعمال الطبيعيين و في الافاعيل الطبيعية هو الذى يكون تأثيره زمانيا و على التدرج .

ثم ينبغى ان يعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون فى كل شىء مبدء للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء لكل امر ذاتى يكون للشىء من الحركة ان كانت والسكون ان يكن وسواء كانت الحركة فى اين او كم او كيف او جوهر او نحو آخر .

و معنى قوله اول ، اى مباشر قريب لا واسطة بينه و بين تحريكه فمضى ان يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس فى ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بنوسط الطبيعة .

وهذا حق عندنا فى الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوانات دون

ماتكور كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما لوحنا اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس .

واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعد حيث قال ولا يرى الطبيعة يستحيل محررة للاعضاء خلاف ما توجيه ذاتها طاعة للنفس ولو استحال الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقدم ران دفاع ما ذكره .

وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع و وحدتها جنسية و التي في العناصر والمعادن غير النسي يتوسط بين النفس و تحريكاتها الاينية والكمية والكيفية .

ثم العجب منه انه جوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزة على طور غير الطور الذي نحن عليه ، لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض و كيفيات فعلية او انفعالية و عندنا جواهر صورية . و قوله هو ما فيه ليعرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر .

واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين: احدهما بالقياس الى المتحرك والاخر بالقياس الى المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لاعن تسخير قاسر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة التي لاجل قاسر و معناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لامر يتحرك عن ذاتها لاعن خارج

وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين: احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل ، فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض و الحركة بالعرض مثل حركة ما كن السفينة بحركة السفينة .

و الثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لامن حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤءه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شىء و من حيث هو متعالج شىء لانه بالعيشة الاولى صانع للملاج و بالعيشة الاخرى قابل له مريض .

تبصرة

قد منح بعض الواردين بعد السابقين ان يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره ان يزد عليه زيادة .

فقال : ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لاعلى جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها و يجب ان يزداد فى حدها فيقال : ان الطبيعة قوة سارية فى الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما وهى مبدء لكذا وكذا .

والذى عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردى فاسد غير محتاج اليه ولا الى بدله .

فقال : اما الزيادة التى راى بعض اللاحقين بالاولى ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التى كالجنس فى رسم الطبيعة هى القوة الفاعلية و اذا حدث حدث بانها مبدء الحركة من آخر فى آخر بانه آخر وليس معنى القوة الامبدء تحريك يكون فى الشىء وليس معنى السريان الالكون فى الشىء .

فان المحل اذا كان امرا متقسما كان الذى يحلله من حيث ذاته ايضا متقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا دخلا فى معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الاشكال الا دخلا فى النسكين فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه و هو لا يشعر .

ومع ذلك فان هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب انه اذا فال قوة فقد دل على ذات غير مضافة الى شىء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدء التحريك والنسكين لا غير فالقوة لا ترسم الامن جهة النسبة الاضافة . هذا الخبيص كلامه .

اقول ، كون الطبيعة مبدءاً لافاعليها الذاتية من الحركة و غيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدء لكذا وكذا شيء واحد بلاثفاير .

فالمدكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم، رسم بحسب الحقيقة والذات ، وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متفاوتة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتفايرها لا يقتضى تفاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع .

فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد جسمانى يترتب عليه بها افعاله وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفسانى اولاً وسبائى لهذا شرح .

فصل (٢)

في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتهها
من المادة والحركة والاعراض

قال الشيخ في الشفاء : ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضاً فطبيعتها هو القوة التى يصدر عنها تحريكه او تغيره الذى يكون من ذاته وكذلك سكونه وثباته وسورته هي مهيته التى بها هو ماهو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته والاعراض هي التى اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزم له او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي مهيته صورته وربما لم يكن .

اما في البسيط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فاذا قيس الى الحركات والافعال سميت طبيعة و اذا قيس الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلاً قوة اقامته هيولى الماء نوعاً هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الاثار المحسوسة من البرودة والقلل وهو الميل الذى لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في

جوهر الماء اما بالقياس الى التأثير عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة و اما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين و اما فى المركبات فالطبيعة كشىء من الصورة ولا يكون كنه الصورة . فان تلك الاجسام لاتصير هى ماهى بالقوة المعركة لها بالذات الى جهة وحدها و ان كانت لابدلها فى ان يكون هى ماهى من تلك القوة فكل تلك القوة جزء من صورتها و كل صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق .

و اذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت المية الانسانية و اما كيفية نوع هذا الاجتماع فالاولى ان يبين فى الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه و فيه امور صحيحة على طور حكممتنا المشرقية و امور متزلزلة كما يظهر على من تأمل و تدبر فى مواضع من كلامنا فقوله صورة الشىء هى مبهمة التى بها هوما هو و مادته هى المعنى العامل لمبهمة كلام حر صحيح يجب التعويل عليه فى جميع المواضع . وهذا الذى ذكره اصل يبنى عليه كثير من مقاصدنا سيما التى فى علم المعاد فكل حقيقة نوعية هى بصورتها التى مقوم نوعها و محصل جنسها و يثمرع عليه امور :

منها كون النفس الانسانية فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق .
ومنها مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول .

ومنها جواز حركة الاشتداد فى الجوهر و اما قوله و ربما كانت طبيعة الشىء هى بعينها صورته كالسائط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب ، اما اولاً فلان قوله كالسائط عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان الفلك لا طبيعة له و كذا الكواكب لا طبيعة لها و انما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة .

وفيه مامر من ان الافلاك كذا الكواكب لها طبيعة خاصة .

واما ثانيا فقله «ربما لم يكن اء اراد به ان المركب الحيواني و النباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته و كانه اراد هيها بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته .

وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات و ان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادئ حركات النشواو الارادة فالحق انها عين الصورة الحيوانية و النباتية وجودا و هوية و غيرها معنى و مهية و قوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة و كذا قوله و كان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين :

احدهما ما هو المختار عندنا و هو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان . يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فذلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبده قريبا للحركات و الاستحالات الناشئة عما هي فيه بالذات لا بالمرض و ان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لاشيء آخر .

وثانيهما وهو الذي قصد الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقات و معنى الصورة محمول على المركب لانها تنحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بهرط شيء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه .

وهذا و ان كان وجها صحيحا الا ان النظر يطلى ان صورة الشيء التي هي مبده فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى و ايسر و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الى اخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران .

وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذى يستفاد من كلامه في غير هذا الموضوع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لسائر قواه على ترتيب و نظام كانها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب والترتيب يجعل الكثير شيئا بواحد .

واما الذى ينتهى اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا و هي نفس الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية و النباتية و المعدنية على وجه مبسوط شريف وكذا الكلام في كل صورة بالتقياس الى مادونها .

فان قلت : اذا كانت الصورة مبدء فاعليا لسائر القوى قاهراً عليها فيلزم ان لا تتمثل عنها ولا يستكمل بها .

قلنا هذه الصورة المقومة للمواد و قواها ليست في قوة الوجود كالمبادئ العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البرائة فلذلك منها جهتان جهة حاجة و استكمال وجهة فناء و تكميل .

وقد مر في مباحث النلازم بين المادة و الصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلى ينصل به ضرباً من الاتصال و هي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية وحياتها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لامن جهة تاخرها عن المادة و افتقارها اليها فانها ليست من تلك الحبيثة صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحبيثة مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة و مادة حتى النفس و البدن فان النفس محصلة للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الحركة دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال و حيثئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هي قائمة بالبدن مفتقرة اليه في طلب الكمال من حيث اتصالها عن المبدء ومن جهة قصورها و نقصانها .

وفنرجع الى ما كنا فيه فنقول : قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة و منه

يستفاد نسبته الى النفس كما او مانا اليه اما البسائط كالفلك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات بعضها عقلية و بعضها نفسانية مدركة للجزئيات و بعضها طبيعية مازية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعنى القوة السارية في الجسم و ان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتعد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد و هذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق تحقيقه .

واما نسبتها الى المادة فالنقوبم بوجه و التخصيص بوجه و التنويع بوجه كما علمت في مباحث المبهة و اما نسبته الى الحركة و السكون فالاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما و اما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الافادة و التحصيل و في بعضها التهيئة و الاعداد .

وايضا فمن الاعراض ما يمرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي و انتصاب القامة و حسن الشكل و الخلقة و بعضها تابع للصورة كالدكاء و الفرح و حسن الخلق (بالضم) و غير ذلك في الناس و قوة الضحك .

قال الشيخ في بيانه ان هذه الامور وان لم يكن يحد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعا منها من الصورة ومبداها وستجد اهراسا تتبع الصورة و ينبعث منها او يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها الى مشاركة المادة و ذلك اذا حقق لك في علم النفس .

اقول: جميع الاعراض تابعة للصورة وهي منبعا ومبداها لان الصور متفاوتة قوة و ضعفا وتجرد او تجسما وليس شان المادة الا القبول والانعزال فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية و النباتية فكذلك

الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان و بعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذلك الاعراض الناشئة منها .

ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة حينما وجدت وجدت معها فى المادة صور و قوى متوسطة بينها و بين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد معها فى تلك المادة اعراض متفاوتة القرب و البعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها انها تابعة للصورة ولععضها انها تابعة للمادة و التحقيق ماشرنا اليه .

وبالجملة فاعلى الصور المالمادة له اصلا لا بحسب الذات و لا من جهة افعالها القريبة كالعقول القادسة فكذلك اعراضها التابعة لانها المعانى الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلى و القدرة التى ليس معها شوب تغير و الارادة التى هى عناية محضة لالاتفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتاً ولها تعلق اضافى من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية و نحوها وكذلك اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة و الارادات المتجددة .

وبعدها تين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة فى النزول و غايتها فى النزول ماتكون سارية فى جميع اجزاء المادة التى فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع الاسطقسية و المعدنية فانها ذات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم و ارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها ببعض اجزاء النبات اربط و اعلق دون البعض فلها شىء من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعنى النفس النباتية بدونها فاذا قلع يجف النبات ويفسد كله و لها شىء كالنروع اذا قطعت لم يفسد صورة الكل مادام الاصل باقيا و ايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء و ارفع درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا .

وبالجملة فقد وضع غاية الوضوح ان قوام كل مركب نوعى طبيعى بصورته او ماهو كالصورة اقوى و أكد من قوامه بمادته او ماهو كالمادة حتى يصح ان يقال

طبيعة الشيء هي صورته و ما اشد سخافة راي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير اذا غصن وصار بحيث يفرع غصنا وينبت فرع سريرا وليس كذلك بل يرجع الى طبيعة الخشبية .

وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راي ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة و لم يدان مقوم الشيء يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشيء لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يجعل به الشيء هو ماهو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء لا غير

الاترى ان الطين واللبنات اذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة و اما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جازان يقوم صورة البيت لافي مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجرى مجريها؟ فالعاجة لبعض الصور الى المادة لتقص وجودها الشخصى وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية.

وسيتظهر لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورة بلا مادة و الوجود فيه فعل بلا قوة و كماله بالانقاص و قراره بالحركة و دوامه بالتجدد و الحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لانها نصب ولا فيها من لغوب .

واعلم ان ههنا الفاظا مشتقة يستعملها اهل العلم فيقال الطبيعة والطبيعي وماله الطبيعة و ما بالطبيعة وما بالطبع وما يجرى مجرى الطبيعي ، اما الطبيعة فقد يستعمل على معان متقاربة الماخذ عندنا والبق ما يذكر منها ثلثة :

فيقال الطبيعة للمبدء الذي قد عرفنها اعنى ما يباشر الحركة و الاستحالات

ومقابلاتها ويقال لما يتقوم به جوهر كل شىء ويقال طبيعة لحقيقة كل شىء وذاته .

واما الطبيعى فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالاول هو المتصور بالطبيعة او الذى للطبيعة كالجزم من صورة واما الثانى فالاثار والحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه ، واما ماله الطبيعة فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدء اعنى الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه .

واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود الثانى كالانواع الطبيعية .

واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية او لازمالها كالأعراض اللازمة والعادة واما ما يجرى المجرى الطبيعى فمثل الحركات والسكونات التى يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة . فان الرأس المسفط والاصبع الزائدة ليس جارايا مجرى الطبيعى ولكنه بالطبع وبالنسبة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن للنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك .

حكمة مشرقية

اعلم : ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هى الطبيعة الخاصة بشخص شخص والثانية هى التى توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه الشخصيات نسبة الفاعل الى فعله و نسبة الاصل الى فروعه والكلى بهذا المعنى غير الهوية الكلية التى لا توجد بالاستقلال فى الاعيان بل تابعة فى الوجود لوجود الاشياء التى تحمل هى عليها بل انما هى عينها فى الوجود وغيرها

بحسب التصور عند التحليل واما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية .

والشيخ قد انكر وجودها فى الاعيان حيث قال: لا وجود لللقى المختلفة التى فى القوابل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لى نسبة الى شىء واحد والنسبة الى الشىء الواحد الذى هو المبدء لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لافى ذات المبدء تعالى ، فانه من المحال ان يكون فى ذاته شىء غريب عن ذاته ولا فى طريق السلوك الى الاشياء كانه فاض لكنه بعد = لم يصل ولاله وجود فى الاشياء متحد بالاختلاف بل طبيعة كل شىء آخر بالنوع او بالمدد انتهى .

اقول: قد استقصينا الكلام فيما سبق فى اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية فى عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلانريد ذكره .

و العجب ان الشيخ معترف بان للطبايع الجزئية غايات وان الغاية فى تعاقب الاشخاص هى بقاء النوع وذكر ان الكلى ربما كانت كلية بحسب نوع وبما كانت كلية على الاطلاق و كلاهما لا وجود لهما فى الاعيان ذواتا قائمة الا فى التصور لا وجود الا للجزئى !

اما احدهما فهو مانع له من مبدء مقتضى التدبير الواجب فى استحقاق النوع والثانى مانع له من مبدء مقتضى التدبير الواجب فى استحقاق الكل على نظامه .

فنقول: اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلى مستقل فى الاعيان فافى معنى لاستحقاقه فى هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه و ذكر ايضا فى الالهيات فى فصل اثبات الغاية فى حل شبهة من ابطال الغاية فى اشخاص الكائنات التى لا يتناهى حيث لا ينتهى الى غاية بهذه العبارة :

واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هى بغايات دائمة فى الطبيعة و

لكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النحلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتمعا في الواحد المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد .

لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لاتناهي الاشخاص غرضاً على المعنى الضروري اقول: ومن قائل في كلامه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية والغرض الاصل في فعل المبدء الفاعل هي الطبيعة النوعية دون اشخاص الاعلى وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه لحكم بالاسطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يؤمها القصد والغرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى من وجود مالا يؤمه القصد من الفاعل الا بالعرض و على وجه الاستنباع .

فصل (٣)

في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس

الا لخير و الصلاح لا الشر والفساد

قال الشيخ : ان كثير أمتا هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه :

احدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء و هي المقصودة و لها خلق البدن و اذا اختلفت فليس بسبب من الطبايع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلده هؤلاء لم يسع للآخرين مكان ولا قوة وفي قوة المادة فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود .

فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضى ان تكتسى كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تطل فاذا فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرر و لم تضع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه :

احدها ما مر من لزوم التدافع في كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مر .

وثانيها ان مثل الموت و الفساد وما يجرى مجريهما غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشأ الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى كمال سورى آخر و غاية ذاتية اخرى يطره الزوال على نشأتها الاولى لطربان نشأتها الاخرى قبل انها فستت او ماتت و ليس الفساد لالموت فكل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل الفرض على سبيل التبع .

و ثالثها ان الذى ذكره سبيل الفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس الى السعادة الاخرية مختص بالنفوس الانسانية ولا يجرى ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت او الفساد لحقها ايضا من جهة الطبيعة .

و رابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب اليه هو اكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا تحصل الاجماع من النفوس الانسانية هي اقل عدداً من البواقى والذى يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد وان يكون عاما او اكثرها كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقى الا النادر منهم و ليس الامر كذلك عندهم .

فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ اما لفساد قاصر او عررض قاطع او قصور طبيعة وان حكمة عررض الموت ليست

مقصودة على البلوغ الى السعادة و ان السعادة العقلية غير مطلق الكمال و الفعلية و ان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود آخر اشد و أكد من هذا الوجود و تاكد الوجود لا ينافي الشقاوة و النكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد .

فصل (٤)

في موضوع العلم الطبيعي ومبادئه

قد تقرر في علم الميزان و في فن البرهان ان العلوم منها كلية و منها جزئية و المراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال موجود بما هو موجود و عوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعاً مقدارياً او عددياً او نوعاً واقعاً في التغير كالعلمين الآخرين اعني التعليمي و الطبيعي فالطبيعي علم جزئي و لكل علم جزئي موضع خاص جزئي .

فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير و المبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صوراً او اعراضاً او نسباً و يسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفت فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حركات تصدر عنها و لا شك ان للامور الطبيعية مبادى و اسباب .

و قد ثبت ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فلا سبيل الى تحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مبادئها و اسبابها و تلك المبادئ لا يخلو اما مبادئ لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض :
اما التي تتم جميعها و تشترك فيها الكل و هي المبادئ لموضوعها المشترك و لاحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي و ليس على الطبيعي الا قبول وجودها و وضعها و تصور مبادئها و اما المبادئ التي لجزئي لجزئي منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعدان يفيد العلم الطبيعي اثباتها ثانية ومهمة ما
ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد عامة مشتركة واخرى جزئية مختصة
مثل مباد النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يتبدء في السلوك مما هو اعم
وينتهي الى ما هو اخص وهذا في مبادئ القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة
فالك اذا اردت ان تعرف مهية الانسان بمصدره وحقيقته فمعرفتك لجنسه هو جزؤه
المادى اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص .

ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادئ الوجود ايضاً كالفاعل
والغاية اقدم ترمفا في ذاتها من معلولاتها وكانا قد اوضحنا هذا فيما قبل .
وبالجملة المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمى مطابقا للسلوك
الوجودى النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف
الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولاً من مبادئ الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة و
احوالها ومنها الى الطبايع المختصة و احوالها من جهة مبادئها الغير المشتركة اذ
الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة .

واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئى اعرف عندها من المعنى النوعى
وبعد المعنى الجنسى فان المقصود فى الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيواناً مطلقاً ولا جسماً
مطلقاً بل ان يوجد اولاً جسماً خاصاً ثم حيواناً خاصاً ثم انساناً وهكذا الى ان ينتهى الى حقيقة
خاصة جامعة لكل كمال فى الطبيعة واما المقصود فى الطبيعة الكلية (١) بالمعنى الذى
حققناه فهو اولاً و بالذات وجود ما هو اعلى و اشرف منها فى الحيطه و الجمعة
ثم ما يليه على وجه التبعية و اللزوم و هكذا الى ان ينتهى فى النزول الى الجسمية
و الهولى .

١- وهى الانسان الكامل الذى اوفى جوامع الكلم وحينئذ يكون طبيعة كلية وصورة
مفارقة عقلية وهذا مسلك انيق ومنهج دقيق يثبت به المثل الالهية والسور المفارقة المتلبه
للانواع الطبيعية حسب مسارآه الانلاطن الشريف الالهى موافقا لامتاده سقراط كما سلف
مستضى ، قائم .
(اسماهمله)

فالمقصود في فعل الطبيعة ليس الانحوا من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيلة والقصور وليس مقصودها كما زعمه بعض مية كلية نوعية كانت او غيرها اذ المية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما المجمعول والغاية في القصد من اى مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعى او جنسى او غير ها للمعل ان يتصور ها ويتوكل من تعرف بعضها الى تعرف الاخر .

و لاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذى يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذى دون ذلك فى الاشتراك كالجوهرية والمرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهى الى معنى محصل كامل نوعى ولذلك الناس كلهم كالمشتركين فى معرفة العمومات واوكل المفهومات التى لا كمال معتد به فيها وانما يميزون بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهى الى النوعيات ممعنا فى التفصيل .

وهذا الامعان فى تحقيق الخصوصيات ينتهى ببعض من هؤلاء الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هى مبادئ النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعانى العامة والخاصة .

ولذا قيل المعرفة بند المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات والمشاهدة بعد ذلك ورهما وقف بعضهم فى المعرفة على الجنسية العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعانى الفصلية كالنامى حتى يعرف معنى النبات او حمل الجسم النامى ووقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان .

فانتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقفا للنظر البحثى وليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع

الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها الازوجودها انما هو كمال للموضوع الجسماني وليس كمالا = للموضوع العقلي.

فصل (٥)

في تعديد المبادئ التي للطبيين ان ياخذوها على سبيل
المصادرة والوضع

اعلم ان الاشياء الطبيعية مباد واسباب ! سنشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبعي من حيث قبوله للتغير فهي كأنها مركبة من معنى الجسم الطبعي و الحثية المذكورة واما الجسم الطبعي فقدمنى تحقيق مهيتو اما معنى الحركة و التغير فهو ايضا قد علم واما المبادئ للجسم الطبعي من حيث هو جسم طبعي وهو كالجزء من مهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زهادة في المبادئ .

فالمبادئ التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده و حاصلة في ذاته وهويته وهوانان احدهما المادة كالخشب للسريروثانيهما الصورة كالبهة للسريرو فالاول استعداد محض يسمى هبولى وموضوعا ومادة وعنصراً واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر والثاني هو الصورة الجسمية وهى كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيها بعدا خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهى ايضا ضعف الصور وجودا ووحدة يبقى مع آحاد التشكلات والتكممات و كل من هذين كما هو مبده للجسم بما هو جسم كذلك مبده للجسم الذى هو نوع من انواع ذلك الجسم .

لان ساير الصور التي للطبيعات التي هي مبادئ اجناسها وانواعها لا تتفك عن مقارنة الجسم الطبعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احدها مبادئ الجسم التي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السريرو نسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصور تهذه النسبة فيكون جوهرها اذا نظر الى ذاتها غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شأنها ان يقبلها

مجتمعة او متماقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الاوحدة ذهنية غير متحققة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شأن طبيعة شخصية لها هي صفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متماقبة واقعة في الاعيان على اختلاف المنحجبين .

والذي سبقت الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي الاشياء وذلك لفرط نقصان وجودها في ذاتها خالية عن الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والنماء والضعف والشدة والفنى والعقر كأنها رسم فيها وظل وشبح وخيال و من الصور ويكون الصورة هي التي يكمل الجوهر المادى لوجودها جوهر آخر بالفعل بعدما كان بالقوة

فاننى ينبغي ان يوضع الطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين احدهما هيولى و الاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية بعدها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في الاصناف الجسمانية كالابيض و الماشى والضحك ويوضع ان الهيولى الاولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجسمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تجرد عن الصورة التي تقومها قائمة بنفسها و يكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع صورة اخرى موت ! عنها ويقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى .

لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالمعد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة ينحفظ وحدتها الذاتية باى تحصل جاء من الصور و ينبغي ان يوضع ايضا للطبيعى آخذاً من الفلسفة الاولى و العلم الكلى ان كل صورة اخذت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مبائة الوجود و الشخص هو الشخص الاول بل يفسد .

وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبديلها والنوع بل الشخص باق بحاله مادامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لايجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط في الحركة و المتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه .

و يجوز هذه الحركة على ما هو كذا صورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها مادامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد و ان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما و مقدارها ما يكفي لان يكون جزء مادي لحقيقة معينة من النبات و هكذا قياس نوع من انواع الحيوان في حواجز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعاً مع بقاءه بالشخص مادامت صورته الحيوانية المعينة اعنى نفسه باقية بالعدد . فهذا هو الكلام في المبادئ الداخلة في قوام الجسم و الاجسام مباد ايضا فاعلية وغائية الفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجودا و قوم منها المركب مهية تفعل صورته في مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و يتفعل عما يتفعل به مادته و الغاية هي التي لاجلها طبعت هذه الصور في المواد و الكلام ههنا لما كان في المبادئ المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ ههنا فاعلا مشتركا و كذا الغاية المعتبرة ههنا هي الغاية المشتركة .

قال الشيخ في الشفاء والمشارك فيه ههنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا او لا يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يخبره المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شيء كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التي تؤمها جميع

الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلمه في موضعه

فهذا نحو و النعمو الاخر = ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم
كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية
و الغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية لا الامور الجزئية .
اقول: فيه بحثا اما اول فلان الذي ذكره اولاً في تبين الفاعل المشترك مما ليس
له وجه صحة فان الصادر اولاً من المبدء الفاعل في هذا العالم ليس هو الجسمية
المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبائع الخاصة الكمالية اقدم صدوراً و فعلاً
من الامور الجسمية .

كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى الصور مقوم للذي يجري
مجرى المادة و ايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور
النوعية لم يكن الصور صوراً بل كانت اعراضاً لاستغناء الجسمية عنها في الوجود .
واما ثانياً فلان الغاية على المعنى الذي يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم
ان يكون اخس الغايات لانه يلزم ان يكون غايه للجسمية اولاً و لغيرها بتوسطها
كما ان الفاعل كذلك .

واما ثالثاً فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما
بالفعل دائماً اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة و ايضا ابطال في موضع آخر
منها في فصل تكون الاسطقات كون الوجود اولاً للجسم وليس له في نفسه احدى
الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب ساير الصور .

واما رابعاً فلان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من احوال المبادئ يجب ان
لا يكون مبحثاً عنه في علمه فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو
الذي ذكره ثانياً لا يجوز ايضا ان يكون من المبادئ التي يتسلمه الطبيعيون على
وجه المصادرة .

فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو آخر

غيرهما وان كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذى يبتدى منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هى التى ينتهى اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا القياس فى الغاية المشتركة بما هى غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها . ثم الطبائع المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والمائد اليه فى الانفعالات الاعدادية الزمانية فى سلسلة الرجوع الصعودى على العكس من الترتيب الاول الصودى النزولى فيبتدى الوجود من الاخس فالأخس كالصور الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالأشرف كالنفوس وما بعدها .

و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لايناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبائع الماديات والمتغيرات وامانه واحد فى ذاته وكثير ، واجب او ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه وينسلحه .

واما ان المبادئ المشتركة فى الاجسام الطبيعية هى هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه فى الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبده فان كون الشيء متغيراً كثيراً طبعياً اولاً وان يصير بسدد الاستكمال كما لا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيراً غير المفهوم من كونه مستكملاً والمفهوم من كونه كائناً واحداً

غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة فوجدت .

و معلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة و عدم سابق لها مع الصورة الزائلة و عدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين .

واما نحن فنبطل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد بعد المعلم ومن بعدو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود .

فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدوداً من جملة المبادئ المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشيء متغيراً و اذا كان التغير في جوهر الشيء و قوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبده بمعنى انه لا بد منه في وجود الشيء .

و لو نوقش في اطلاق اللفظ وقيل المبدء هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لا بد من اخذه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة (١) فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم شيء مع تبيؤ واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون من كل لانسانية بل لانسانية في قابل الانسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة .

وقد يقال ان الشيء كان عن الهوى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال

١- بخلاف المادة فانه لما كان الشخص مع تبدل المادة باقياً بينه علم عدم مدخلة

المادة في الشخص فلا يؤخذ في تحديد المعنى فتدبر . (اسماعيلره)

ان السرير كان عن الخشب او كان عن الاسير .

واعلم ان فى كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهولى وعن الدم وفى كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن الدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب و السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها فساد الصورة الاولى اوحالة وجودية لها .

فالاول كالنظفة اذا تكون عنها انسان حيث تزول عنها صورة النظفة .

و الثانى الخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشب مطلقا لكنه قد خلا عن صورة ما و تشكل ما بالذمت والنجر و بعضها ليس فيه استكمال بصورة يقتضى وجودها زوال شيء من الهولى كالانسان اذا صار كاتباً فان الانسانية باقية فيه بذاتها وصفاتها الوجودية ففى الضرب الاول من الموضوعات والهوليات يقال فيها عن معنى بعد = وفى الضرب الثانى اذا استعمل لفظه عن اول نظرة من كان على معنى آخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والمفص مداد .

وتفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء والذى لا بد ان يعرفه الرجل العلمى ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية فان الصورة الاولى وان زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهى كأنها باقية من حيث السخ و الذات فيجوز استعمال لفظه من او عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتباً فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات .

فان الهرم والموت و اشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتية التى توجهها التغيرات الطبيعية بالذات بل هى من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدّها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع حال شوق الهولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى و تشبيه الصورة بالذكر .

قال الشيخ : وهذا شيء لست افهمه .

اقول : قد مر الكلام منافي مباحث الملل في تصحيح هذا الدعوى و اذا اريد من الهيولي مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية يتو اها الحسبة المستكملة بالتقوس بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات التشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال .

فصل (٦)

في كيفية كون هذه المبادئ المقارنة اعني المادة والصورة والعدم مشتركة .

اما الهيولي فالمشهور من راي الفلاسفة انه لا يوجد هيولي مشترك لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام : منها ما هي قابلة للكون والفساد .

ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولي مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و تارة تقبل صورة ما لا يفسد في طباعها و لاله كون هيولاني فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولي مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ .

اقول : اما الذي ذكره من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة و بعضها كائنة فاسدة .

فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحداً صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصور في نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها في نفسها مماله ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة

المادة .

والذي يقوى هذا الظن ان الهيولى الاولى فى نفسها ليست الاقوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها فى ذاتها والالتكانت مركبة من قوة وفعلية ومادة وصورة فلا تحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصور اتحادية على انك قد علمت فى مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طباعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدء الصورى المشترك .

فالشبح قد جوز ذلك واحدا بالعدد فى الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساد (١)

و العجب ان الشيخ ام يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجسمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة فكيف امكن يصير اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف الهيوليات . بطلا لا شراكها للكل على ان الهيولى ضعيفة الوجود لا يقدح فى وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها من الاسباب .

فالحق ان المبدء الصورى المشترك بين الامور الطبيعية يمنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها فى كل كون وفساد واتصال وانفصال بل لانسب الصور فى ان يكون مبدء صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث

١- حيث قال فان كان تصرف الاجسام فى الكون والفساد انما هو فى وراء الصورة

الجسمية حتى يكون مثل الصورة الجسمية التى فى الماء اذا استحال هواه باقية بينهما فيكون للاجسام مبدء صورى على هذه الصفة مشترك بالمدد وبمبدء مبادى صورية يخص كل واحد منهما .

(منه)

اخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هى نفس الكل وصورة الكل وهذا ممالا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما واحدا مشتقلا على جميع السمويات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعى فيها ترتيب ونظام بين الاشرف والاخرى والالطف والاكتف لا يقدح فى الوحدة الشخصينة بصورة الجميع كائنات الذى هو عالم صغير .

ثم قال الشيخ : ولو كان للجسام مبدء صورى مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهولى ولا يكون ولا يفسد بل متعلق ايضا بالابداع .

القول : قد علمت فيما سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهولى يناقض كونه ابداهى الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهولى عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشيء وامكانه الاستعدادى ثم لحدوثه وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استعمال تعلقه بالهولى ومثل ذلك الشيء صورة محضة اذ كلما يتعلق وجوده بالهولى فلا بد ان يكون للعدم شركة فى قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا يكون ابداعا .

واما الذى قررناه من الصور فى ان يكون مبدء صورى مشترك كافيه فى ان يكون لذاته جهتان احدهما عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهولى والكون والفساد والنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلى صورة ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهولى سارية فيها كائنة فاسدة .

واما عدم فلا يجوز ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحويين المذكورين فى الاشتراك لان هذا عدم عدم شيء من شأنه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحويين المذكورين للاشتراك فلا شبهة فى ان المبادئ الثلاثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمنفردات ان له هولى و

صورة و عدما .

وهذا المفهوم الكلى المشترك يقال انه لا يكون ولا يفسد على نحو = ما يقال
للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ماقرره الشيخ .

واقول : قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هى بحيث يكون
وجودها يخالط عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من الوجود و
لوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر و وجود
ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد الاخر وفساده كون الاخر .

وبالجملة الكل كما ان له وجوداً للكل فيما يعتبر من الزمان فكك له عدم
عن الكل فى ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال المكانى للجوهر المقدارى المسمى بالقار
الوجود فى نسبة وجود كل جزء مكافى منه الى عدم الجزء الاخر المكانى و نسبة
وجود الكل الى عدم الكل مقيسين الى كل المكان .

وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النوع بحسب كلنا الحيتين
فاذن لو كان لمجموع العالم الجسمانى صورة واحدة مشتركة كما جوزها الشيخ
لم يبعد ان يق ان له عدماً واحداً مشتركاً بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك العدم متضمناً
لاعدام كثيرة لاتحصى .

ثم قال الشيخ : ان لهذا العدم نحواً من الكون ايضا بالعرض ومن الفساد
ايضا بالعرض فكونه هو ان يفسد الصورة عن الماده فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده
ان يحصل الصورة فلا يكون حينئذ العدم موجوداً ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان
له وجوداً بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه
بل ذلك يعرض له باعتبار قوام هذا العدم و وجوده هو بنفس القياس الى
هذه الصورة .

اقول : هذا الذى افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض انما يجرى فى
حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان فى الوجود اشياء متدرجة الكون

غير مستقرة الذات كالحركة و الزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساد الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق .

و لاجل ذلك يعد العدم من المبادئ لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة منجددة الوجود متصل بعضها ببعض فللمادة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعداد متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم .

فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدرج في الوجود لا يحصل الا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقها عليها بما هي عدم . ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادئ الثلاثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلامنا يدل على ماتحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امور اشئ يختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم والتاخر والاشد والاضعف فلجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا وقد يكون قريبا .

وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة الى العمل سواء كان جوهرأ او عرضا وجميع ما يقال

انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور و لاشك في انه في التقدم والتاخر و الشدة والضعف مقيس الى الصورة .

ثم لا يخفى ان النظر ههنا في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها اما يتصرف الى حيثية كونها جزء وبحسب انها احد جزئي الكائن الا انها مبدئية فاعلى وان جاز ان يكون مبدئاً فاعلى للجزء الاخر = اوليئة اول الحركة .

ثم : انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا اشتغال له بالمبدء الفاعلي والغائي المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد كل منهما واما الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية للجميع فللطبيعي بحث عنهما .

فصل (٧)

في ان اى العلل ينبغي ان يكون اشده مطلباً واهتماماً للطبيعيين

لاشبهة في ان صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تقرير مهيتة لما علمت من ان بها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لاشبهة في ان كلامنا من الفاعل والغاية للشيء اولي بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبها .

ولهذا قيل في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبها اشرف من لا واعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية تعتمام وجود المعلول كما ان الصورة تمام مهيتة ومعناه وتام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كماله فبالصورة فقط لا يتم وجود الشيء مالم يحصل معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماماً .

و اكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لرعاية المواد = دون الصورة والطالعين

للاجساد دون الارواح وان كانت تلك المواد صوراً لمواد هي اخص منها وجوداً وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضاً كلياً واعتقدان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض و لواحق غير متناهية لاتضبط و يشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظريتهم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يمتنى لو تفتنوا العلوم ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجملوه مادة فهي بالحقيقة صورة .

قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع قاييس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المهيئة فق ان مستنبت الحديد وكده - حصيل الحديد والفواس وكده - تحصيل الدروما عليهما من صورتها والذي يظهر لنا فساد هذا الرأي افاقاده ايانا الوقوف على خصائص الامور الطبيعية ونوعياتها التي هي صورتها ومناقضة

صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقتنع الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كانه امر بالقوة ثم من اى الطريق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجراذها ننا الى اثباته فان لم يقنع الوقوف على الهيولى الغير المصورة ورام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك .

فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبت الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتب عليها بالحفر والذنوب وفعل ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصنائع اخرى وبالجمللة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة .

ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انها انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الاعلى سبيل شروع فيما لا يعنيه .

قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح المادة كما اولئك في جهة اطراح الصورة فقد يفتنون بان يجهلوا المناهجات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة مهيأة لكل صورة واذ كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشئ كما هو وما يلزمه كانت مهية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة. ثم قال ولا مادة اعم اشتراكها وابعدها عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا بطبيعتها وانما بالقوة كل شئ يكتسب علما بان الصورة التي في مثل هذه المادة اما واجب زوالها بخلافه اخرى غيرها او ممكن غير موقوف به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشئ بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنها جميعا يستتم العلم بجوهر الشئ . اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك في اطراح الصورة بل مذكروه لا يخلو عن وجه قوة

وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان مهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخيصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود مهيتها بما هو وجود تلك المهية الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا .

كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحو ان الحصول مجردا عن المواد ولو احقها فمن اطراح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بعد ذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبا يجب ان تكون ثابتة غير متغيرة .

نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي

كان من المطالب و (ح) يكون البحث حريا بان يكون جامعا لطرفى المادة و الصورة معا .

ثم نقول : ان مذكروه من ان لامادة اعم اشتراكا فيها وابتعد عن الصورة من الهولى الاولى وفى علمنا كذا وكذا لايدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للمصور كافة وانها بالقوة كل شىء وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اى نوع من الوحدة او غير ذلك يكون جميع ذلك فى الحقيقة بحثا عن الصورة لاعن المادة بماهى مادة فان الهولى ايضا يعتبر فيها معنيين شبيين بالمادة و الصورة اعنى جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شىء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطة .

فان البحث عن كون الهولى قوة محضة فى بابها ليس يجب ان يكون بحثا عن شىء من الانواع التى ركبت منها ومن الصورة ، فكمن نوع جسمانى وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها فى معرفة ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شىء من انواع الاجسام فى الكمال الا لمعرفة الهولى الاولى و المراجعة اليها والامر على خلافه . كيف وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها حقيقة والذى سنع بالبال فى هذا المقام ان يقى ان الانواع المادية بماهى واقعة فى عالم التغير والحركة متقومة بالعدم والحدوث والحركة والكمال فى لامة لابدان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبى نقصه وكماله وجهتى قوته وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شىء تحرك نحوها واستكمل بها .

فصل (٨)

فى معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعى عن مادته وصورته

الحق عندنا موافقا لما تعلق به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا شيراز - حرسها الله واهلها - ان التركيب بينهما اتهادى بيان ذلك يستدعى تمهيد محققين :

احديهما ان الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره الامتفرقة وبمضا ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان :

احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنة و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتيادي كالجسم الموضوع بجانب الانسان واما طبيعي بالمرض لبالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم .

والثاني ان يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين اذا صار حكيما و بالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا .

وهذا لا يناقض قول الحكماء ان هذا = المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان يتفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط .

الا ترى ان المولية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقة بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوية والحس .

و العجبة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومقاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة العمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث المهمة .

وبالجملة كيفية كون الجزئين فى التركيب الطبيعى واحدا فى نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعى الى جزئين واعتبر كلاهما غير الاخر نظرا الى ان احدا الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه لان لهما وجودين فى هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظرا الى شىء آخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان جنسى و فصىلى ثم انعدم ذلك الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول فى التغيرات الاستكمالية الطبيعية والثانى فى التغيرات الاتفاقية والقسرية .

مثال الاول الحبة اذا صار نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا .

مثال الثانى الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطع منه انعدم من حيث انه عين النامى ويبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام فى الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء فى هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما فى البسائط الخارجية لانها ذاتات متعددة فى الخارج .

اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق احديهما على الاخرى بساى اعتبار اخفت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجى يمنع ان يحمل احديهما على الاخر ويقال هو هو او يقال المجموع منها هو هذا الواحد او ذاك الواحد وان فرض بينهما اى ارتباط امكن، يشهد بهذا بديهية العقل لكن المادة تحمل على المركب المذكور اذا اخذ بوجه كما علم فى موضعه .

و صرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحدو حذوه فيكون عين المركب وكذا الصورة تحمل عليه وكل منهما يعمل على الاخرى فالكل واحد لامحالة .

الحجة الثانية ان الاجزاء المنصرية ليست حاصلة بالفعل فى المواليد الثلاثة مثلا

ليس فى الياقوت جزء نارى بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها فى مجموع الاجزاء حلول السريان كما طبق عليه جمهور مشبئها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة فى الجزء النارى وهو حيثئذ نار بالفعل يكون جسم واحد ناروا ياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مر ك ب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء النارى موجودا فيه ولا ينطفى فى الزمان الطويل الذى يكون الياقوت موجودا فيه مع صفر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اى جزء انغرض فيه وان كان فى غاية الصغرى ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل فى المواليد الثلاثة لم يكن تر كيب المواليد منها ومن صورها الا تر كيبا من هذا القبيل .

فان العناصر تنقلب اخلاطا واخلاط تنقلب نطمة والنطمة تنقلب علقه وهكذا الى ان تنقلب حيوانا و ليس ما هو السابق فى هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة فى نفس الامر (١) بل كل واحد من الغذاء واجزائها امر واحد طبيعى لا كثرة فى نفس الامر نعم للمقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره و خواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ فى الحكمة العلانية من ان الهوى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى .

الحجة الثالثة ان مادة الشيء هى التى بها يكون الشيء بالقوة وصورته هى التى بها تصوير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهوى قوة محضة لكل شيء .

قال المحقق الطوسى قدس سره فى شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوى مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منتعمن الجانبين الى الهوى الاول والثى

١ - فيكون التركيب انضماميا واذا لم يكن فى المركب كثرة فى نفس الامر فيكون

(اسما لى به)

التركيب اتحاديا .

وجودها ليس الا كونها بالقوة فى نهاية الحسة .

وكذا ما ذكره الشارح القديم فى شرحها من قوله لان الهولى شىء بالقوة متى حصلت فى الجسم وما ذكره بهمنيار فى الهيات كتاب التحصيل ان الهولى شىء ليست فى موضوع فى اذن جوهر والجوهرية التى لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة .

كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فى نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها مية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه مية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها مية الشىء التى بها هو هو كما عرفها الشيخ فى الشفاء بها حيث قال : ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هى مهيته التى بها هو هو ومادته هى المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بمهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امراً آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود فى نفس الامر .

الحجة الرابعة : ان النفس صورة البدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه .

ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشىء فالنفس عين البدن اما الصغرى فى مما يعلم كل احدا بالوجدان ان الذى يشير اليه منه بانا هو المتحرك الجالس الى كل الشام الذائق فتقول : انا اجلس وآكل واشم واذاق وغير ذلك من غير تجوز واستمرار وهذه كلها بخصوصيتها صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت فى مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لان العرض وجوده فى نفسه هو بينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد فى نفسه وجوداً لأمريين مختلفين من غير ان يتعدا بنحو من الوجود فثبت ان النفس يكون عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها ادلاقا لا بالتفصيل لان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس

بان تكون عين البدن .

أعضالات وتفصيلات

احدها انه قد سرح القوم بان الصور علة للهولي ومع اتعادهما لا ينصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيها ليست من حيث انها شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا حجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يمرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية وملولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المية كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة المية .

هذا باعتبار التجريد واحدهما محمول على الاخر وعلى المية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى معا فاحد الجزئين ما خوذ ابهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذالم يؤخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حملة على المية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فان جنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون جزؤه (غيره - خل) كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة .

فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة .

و ثاليتها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فبجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار و جنسا وفصلا باعتبار و اما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا ينصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الثرسية وهي امر واحد .

اقول: ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة و الكيفيات مع مادة الشيء داخلا فى قوام مهيته ولافى قوام هويته بماهى تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدلات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيه على وجه الابهام فالصورة الفرسية هى امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب و هى بالحققة ذات الفرس وهويته التى بها هو هو وهذه الاعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هى داخلة فى مادته .

ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اى وجه كانت علة للمادة المخصوصة و اذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحققة امر واحد طبيعى له معان كثيرة تصدق عليه وهو الجسم والنامى و المتئذى و الحساس و غير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحققة و ليست جسمية الفرس بالحققة هذا المعنوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود .

وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هى النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر مبهم فى ذاته متعين بالصورة .

وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعى لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا فى نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعى وكذا حكم ساير اجزائه كما ان الياقوت ايضا كك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة فى الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة فى الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة فى الكرة الواحدة الحقيقية التى هى فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور . وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها

بالهبة و انها ليست موجودة بالفعل متخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة الهبة .

وبذلك ابطالوا مذهب ذى مقراطيس قال فى الهيات الشفاء الوحيدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافى ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حر كة اخرى غير حر كة فلكه .

و ثالثها ان التركيب الاتحادي الذى ذكرتم غير معقول فى الانسان لان نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم اولتجسم المجرد .

اقول: انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل فى اول تكونها و صيورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك النفوس بما هى نفوس جسمانية البتة ، ثم اذا استكملتم وقويت فى جوهرها تصير مجردة وهى بماهى صورة مجردة ليست مع البدن و معنى قولهم الانسان حيوان فاعاق اى حيوان من شأنه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من افرادة له ان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما امر ولو كان تركيب الانسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة :

منها انا نفهم ضرورة من ذاتنا المشار اليها بـ « انا » و مرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك والجالس فى المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك اذا الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس فى المكان وان كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هى عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له .

ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمذكر الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع .

ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادى بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرأ واحدأ طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف فى حواشى حكمة العين مستدلا عليه بان كلامهما واقع تحت جنس آخر او النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا .

اللهم الا باعتبار عقلى ولوساغ ذلك لجازان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويهدبره امرأ واحدأ بالحقيقة واما الذى تنصى به العلامة الدوانى عن هذه الوجود فقير شديد كما نذكره اما الذى اوردته على الاول بقوله لا نسلم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة وصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا يقتضى منها الحقايق الا ترى ان العرف يصف البارى تعالى بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام فقيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراف فى المطارحات .

فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية من النامى والمتحيز و الماشى و الآكل و المشئى والنائم و غير ذلك مما يصادم الوجدان و البرهان جميعا اما الوجدان فظاهر فانا نجد من انفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان و كل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يملئه الا الراغبون فى علم التوحيد .

واما ما ذكره عن الوجه الثانى بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ فى الشفاء انه جوهر يمكن

فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه .

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدئه الاشتقاق (و عن الوجه الثالث) باننا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والنصريف وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلهما مقدوح مردود .

اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض باى اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها جزء غير محمول انما يجرى ويصح في معان تكون موجودة بوجود واحد لافى الامور المتباينة الوجود .

ثم ما ثبت من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعانى التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المتنوعة للحجبان هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون = منحدمة معها بالشخص كما او مانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدئه وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدئه غير كاف للصدق والامثلة التي يستدل بها على ذلك كالحداد والتامر والشمس وغيرها لا تمويل بها اذا كثرت امامجازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمبدئه مبدئه .

وأما الثاني فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء
لأننى لا يمكن ان يتصور بهو الجسم لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان مع اى
اضافة فرضت له

تذكرة فيها تبصرة

اعلم ان السيد السند سلك فى الجواب عن الاشكال الثالث مسلكاً آخر غير ما سلكناه
حاصله ان شيئاً من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذى به ينطق
المركب ليس وجوداً لواحد منهما بل لامر آخر قابل للتحليل العقلى اليهما وكذا
فى كل مركب من مادة وصورة فانه قال لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم
لذلك اى لتجسم المجرد او تجرد المجسم لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين
مختلفين فى الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتها واحداً
احد الامرين المذكورين

فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعى ليس له فى الخارج
جزء اصلاً لامادى ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب
آثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات وان كان تلبسه ببعض هذه
الاثاث لقبول الابعاد والنمو مستلزماً لان يكون له موضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك
الكليات لا يستلزم تلبسه بشئ من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن
هذه الثلاثة .

وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان و ارادوا به
العادى عن هذه الثلاثة ثم لما جاز ان يتقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات
الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلاً فانه يبقى فيه المقدار والشكل
واللون دون النمو والاحساس .

فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والموضع والتحيز ويبقى فيه ادراك

الكليات فحينئذ انقلب الى امر مجرد يخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمشتأ السؤال اخذنا بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزء تحليليا كما هو شان ساير الصور لاجزء تركيبيا انتهى .

اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مراراً ان موجوداً واحداً هو الصورة وجودها وبينه وجودها هو المادة يعنى ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقيل سيرودة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية و قبول الابعاد و هي المنغذى و النامي والمولد .

فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لبالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي وان اخذت مقيدا بدمشوء آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفعل والصورة في معنى النامي فالعاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية .

ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفضيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف او في المنصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا محضا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهبة الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعاني السابقة و ادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال المذكور و دفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو الماقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني ادراك

المعقول بالفعل الأبعدان ينسلخ عنه هذا الوجود المادى وعن كثير من الفواشى والقشور . حتى ينتهى الى وجود آخر وينقلب الى جوهر مفارق اخيراً وذلك بان تصير نفسه عقلاً والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هى عقل ومعقول بالفعل .

فصل (٩)

في حل شكوك توهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور والمواد

مما اوردها صاحب حاشية التجريد على معاصره و ان كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما رايناه بونا بعيداً ! قال ان التحليل العقلى يجرى فى البسائط فان العقل يحللها الى جنس و هو اللون وفصل يميزها كالفابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض مادة و صورة .

مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجرى فى المجردات فانها جواهر مخصصة لكل منها جنس و هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا خلف فعلم ان مرادهم من الهوى ليس ما تخيله من الجزء التحليلي الذى هو الجنس ولا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المميز فى العقل الذى هو الفصل والالكان مائة وى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجرى فى جميع الممكنات عندهم .

اقول الفرق بين البسيط وبين مسمى مركبا ليس كما توهمه من ان الوجود فى الاول للمعنى الجنسى و المعنى الفصلى واحد و فى الثانى متعدد حتى يكون فى النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات كثيرة حسب اجناسه وفصوله القرية والبعيدة والالم يكن زيد مثلاموجودا واحداً بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية كوحدة السكر اذ يمنع ان يكون الموجودات المتباعدة الوجود باى اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العديدة يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة

ولو باعتبارين .

نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذى اومأنا اليه من ان معنى الذى فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد على حدة من غير معنى الذى بازاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحیوان .

فالصورة اذا وجدت بعد استمداد المادة بطل ذلك الوجود الذى كان للمادة فقط وحصل لمعناها وجود آخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعانى الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب ويرتب على هذه الصورة الفايضة جميع ما كانت مرتبة على مادتها وليست المادة التى كانت هى قبل فيضان الصورة بشخصها هى المعنى الجنسى الذى يتحد بالصورة .

بل المعنى الجنسى اذا جرده العقل عن المعنى الفعلى كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مبهمة ونوعا وكذا المعنى الفعلى اذا جرده العقل عن المعنى الجنسى يقال له الصورة العقلية و هى فى الوجود غير الصورة الخارجية لانها فى العقل و هذه فى الخارج .

واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولاللمجردات مادة وصورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لانه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة المبهمة الى الوجود نسبة المادة الى الصورة .

وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواء زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد فى المفهوم لان مادة الشيء هى ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء و صورته هى تمام حقيقتها .

ثم قال ان ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر فى المركبات يخالف

لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحبيثات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في الحجم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق .

القول: اولاً المنبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان بقاء صور العناصر (١) على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بعاهى مادتها اذ المادّة امر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادّة اخرى اولا في مادّة لكان ياقوتا على اناسيين في مبحث المزاج زيادة تبين ان شيئا من العناصر غير موجوده بصرفته في هذه الانواع الطبيعية .

والذي يدل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلة لها في المهيبة الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلة لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل وهو ان يرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتحرك بالارادة ، تغزو وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون اول الالهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر

١ - فلا ينافي بقاء هاكون التركيب بين المادّة والصورة في الياقوت تركيباً اتحادياً

اقول هذا وان كان كذلك لكن لا يتم الاستدلال عليه بانه لو كانت صور العناصر في الياقوت باقية لكان الشيء الواحد مثلا نادرا و ياقوتا لان الصورة الياقوتية سارية في محلها كما مر في كلام المصنف قدس سره وعدم تمامية الاستدلال على ما ذكره قدس سره ظاهر فتدبر

(اسماعيل ده)

عنه فعل خاص والنمو والاعتناء وطلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من
 اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اعتناء كما ليس لكل واحد من اجزاء
 العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن .
 فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل واحد من
 اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء
 فيه بالقوة انتهى كلامه .

ثم قال الفاضل الدواني ان مانقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في
 الحكمة الملائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهولي والوورة
 بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لان حيث كونهما هولي وصورة بل
 نقول مراده من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية
 لا وحدة اعتبارية كوحدة السكر والعشرة ولذلك ما يتألف منهما ذات واحدة .
 وكذلك ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهولي اذا تحصلت بحلول
 الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان الجسم اذا حل فيه السواد صار سود
 بالعرض فالاتحاد الذي هيئنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي
 ولا يتألف ذلك ان يحصل منهما ثالث كما = في لعرضيات ومعرضاتها انتهى .

اقول: اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهولي والصورة انما هو من جهة
 كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فاننا لاندعي ان الهولي
 بحسب اى وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان لها نوعا من الوجود بحسبه
 يكون عين الصورة بذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود
 آخر في العقل مجردا عن المادة .

واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية
 لا اعتبارية في غاية الردائة فان كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك
 الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتهما

بالقوة وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لعمل معنى المادة عليها .

واما الذى ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخي من وجهين احدهما انه يناهى ما اعترف به سابقا من ان الوحدة المارضة لهما حقيقة لانها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقة كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الجبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض فى ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق .

وكيف ينهب على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل مثلاً هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله و الفصل خاصة للجنس و لم يفرقوا بين عوارض المية و عوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما فى الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذى يحصله و انما الفرق بينهما بحسب الحد و المفهوم به معنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان .

ثم قال و اما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها مية الشئ حيث وصف صورة الجسم بان الجسم هو بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء فى قوله هو بها للشيئية .

واما الباء فى تعريف المية بما به الشئ هو هو فالمراد بها نفى الشيئية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مهيته انسانا ثم ماتوهمه من انه على تقدير اتحادهما فى الوجود يصح تعريف صورة الجسم بمهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمية الشئ و لو صح ذلك نظرا الى اتحادهما فى الوجود لجاز تعريف الهوى ايضا بها

فان الاتحاد مشترك بين الهوى والصورة عنده .

ثم لو كانت الصورة تمام مهيته و هو بعينها الفصل عنده كانت الهوى التى هى الجنس عنده خارجا عن المهيته وهذا ممالا يقول به عاقل و لو كانت الصورة مهيته الشئ لجاز وقوعه (عناخل) فى جواب السؤال عنه (عناخل) بما هو ورح يكون ماخوذا مطلقا لصدق عليه فكان فصلا يقع الفصل فى جواب ما هو هذا خلف انتمى .

اقول ان الظاهر ان الباء فى الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نقي سببية الغير فاذا قبل مهيته الشئ هى التى بها هو هو = اى ليست هويته بسبب شئ آخر و كذا اذا قبل صورة جسم هى التى بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم فى حقيقته الى شئ غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صورة الشئ بمهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه .

وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمهيته الشئ فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم المهيته و مصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد فى تعريف فصل الشئ بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له فى الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم .

نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمهيته بل لاحد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التى يعاذى بها الفصل هى بعينها وجود من الوجودات و المهيته خارجة عن الوجود حداً ومفهوماً متحدة معه وجوداً ومن ذهب الى ان صورة هذا الشئ هى تمام مهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما فى الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر .

واما قوله لو كانت الصورة تمام مهيته الشئ لجاز وقوعها فى جواب ما هو الى آخره ممنوع فان الانسان مثلا تمام مهيته الحيوان وغير واقع فى جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المهيته والوجود .

الاكرى ان وجود كل شيء تمام مهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء
 فى جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هى وجوده بعينه و وجود
 كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض
 واعلم ان الشيخ نص فى بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء
 لابعادته وبالع فى بيان ذلك حتى قال السرير سرير بيهته لا بخشبنه والسيف سيف
 بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا فى فائدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس
 الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسى مستدلين بان العالم عالم بصورته لا
 بمادته فاذا حصل فى النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والناصر وما فيها على
 وجه عقلى كانت النفس عالماً عقلياً فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام
 حقيقته ووجودها وجود مهيته .

تبصرة

واعلم ان التعويل والاعتماد منافى هذا المطلب الذى هو من المهمات العظيمة
 وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الان اقوالهم اذا وافقت
 توقع للقلب فيادة اطمينان على ان طبيعة اللفظ مثار الخاط والاشتباه وهذا المطلب
 لشدة غموضه لم اعرف ائدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ واترابه
 كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة
 للمشهور :

منها كون الوجود فى كل شيء موجودا .

ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والنصف .

ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد فى ذاته .

ومنها ان مادة الشيء هى بعينها جهة ضعفه فى الوجود و صورته هى شدة

وجوده .

ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالتمس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية .

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيأت كثيرة قد وجدت هو وجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذى نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما اجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذى شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزئان موجودان بالفعل بوصف الكثرة .

قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فانه مبهمة ذاتة لانه ليس هناك شيء قابل لمبهمة لم . يكن ذلك الشيء مبهمة المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي هو قابل لمبهمة ولو كان هناك شيء يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ماهي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه .

ويهذا يعرف الفرق بين المبهمة في المركبات الصور (بين المبهمة والصورة في المركبات خ ل) والصورة دائما جزء من المبهمة في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاتة لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورته ذاتها ولا مبهمة ذاتها واما الصورة فظاهر انها جزء منها . واما المبهمة فهي ما به هي ماهي وانما هي ماهي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمبهمة هي نفس هذا التركيب فالصورة احدها يضاف اليه هذا التركيب والمبهمة هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف :

احدهما ان يكون كاتحاد المادة و الصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجوه انما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امر خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما .
و الثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا من الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب و اما بالاستحالة و الامتزاج .

ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم و البياض و هذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بمضا ولا جعلتها اجزاؤها ولا يعمل البنية شيء منها على الآخر حمل التواطؤ .

ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله .

اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة و بمغايرة المية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد .

اما في الاول فبان يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و الصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا .

واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجى و قد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد حيث حكم بانها عين المية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالى العقلى .

فصل (١٠)

فى تحته القول فى الاتحاد بين المادة و الصورة جرحاً و تعديلاً .

قال العلامة الدوانى : و انت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجرداً فاذا كانت النفس متحدة مع البدن فى الوجود و انما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت .

وايضاً كيف يتصور استحالة المادى الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الاثار المترتبة على التجرد حاصلات بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد فى الغذاء و آثار العلقة لا توجد فى النطفة و آثار البدن لا توجد فى العلقة انتهى .

اقول : مادل برهان على ان افراد البشر فى آن تكونهم مدركين للكليات بما هى كليات بحسب وجودها العقلى المشترك بين الكثرة من غير شائبه مقدار و وضع و تحيز بل كما ان المهية الموجودة فى الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شأنها ان تجرد عن المواد و تنتزع عنها الفواشى بتعمل و تجريد و نزع كك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذمن شأنها ان تنتزع عن نفسها المادة و غواشيتها فتفسير عند ذلك عاقلة اى مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك مالم يصرووجودها وجود الكلى بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل .

و بالجمله مرتبة المدرك والمدرك فى كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين تكون صورته التى بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل و قوله « فيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد الموت » .

اقول : الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تمقل وادراك لمعقول لكن التمثل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتمثل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى ووحدة النفس ليست كوحدة النقطة و اشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبهما كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته اذ يكتفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها واما انكارها لاستحالة المادى الى المجرد فمبناء على نفى الاشتداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق ببيان .

واما قوله لو توقف ادراك الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم-
يترتب على النفس قبل ذلك .

فالجواب ما شرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده و هذه القوة اعنى قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل المبولى اذ = النفس اولا عقل هيولانى ثم بصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في التجوهر النفسانى .

ثم قال لانسلم ان التركيب الحقيقى بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و النصرف كما بين النفس والبدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدر فيه .

و ثبت شمرى اذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقى فى اجزاء الباقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى المادة والصورة فلما دأب منع من التركيب الحقيقى .

والاستعلاء اى السيد الشريف جوز التركيب الحقيقى بين الجوهر والعرض كالسيرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل والفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كك لكان نفسا لاعتقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقاتل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى .

اقول: قد اعترف هذا التحرير بانه لا بد فى التركيب الطبيعى ان يكون له وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدى والالكان كل اثنين فى هذا العالم واحدا انما من جسمين او عرضين فى هذا العالم الا بينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردهما وحدة حقيقية بين المتضامين ونسبة اليجاد والتاثير أكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك ومع ذلك لم يحصل بين العقل والفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر فى حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادى والصورى بالاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل والفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطها بها اضمن من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بماهى اجسام بخلاف النفس فانها بماهى نفس متصلة بالبدن .

و العجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك والتدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية فى الاتحاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الانسبة التدبير والتصرف .

قلنا لانسلم ان لانسبة بينهما الالهة النسبة بل هى من وجه متحدة بالبدن ومن وجه منصرفه فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مديرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتنحد (بها - ظ) بوجه وتفضل بها فعلا فى غيرها بوجه .

وقوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه اه مدفوع لان الامور

المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقى لان لكل جنس نحواً آخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المسمى بين اجزاء مية واحدة كاجناسه وفضوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافاً جنسياً ولا نوعياً فان الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعيين لا بان يكون الجنس شيئاً والفصل شيئاً آخر وكذلك نسبة الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه .

واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا الاعتبار و ان كانتا متخالفتين نوعاً اذ قد اعتبر في كل منهما قيد ينافى بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى .

ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقى بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد والتشبه بالسريران وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمى والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف فى الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر يعينها النسبة التى يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لوجاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين .

ثم قال العلامة الدواني : ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع معين ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجديه اختلاف الحثية .

اقول : اختلاف الحثية وان صح انه غير كاف فى هذا الباب لكن يكفى فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشأتها كنشأة التعلق ونشأة التجرد وكذا اختلاف القوى والدرجات لنفس واحدة وقل لى لعمر حبيبك اليست القوة اللسبية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة واين مقام احديهما من

مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل .

ثم قال : ان ما ذكره يقتضى ان لا يكون الهوى امرا حاصل بالالفعل بل يقتضى ان لا يكون شىء من الانواع حاصل بالالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهوى متحدة مع الصورة فى الوجود الخارجى فلا يكون جزء خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة .

اقول : التركيب الاتحادى بين الشئيين لا يقتضى ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضى ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر منعازا عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما معها من حيث كونها مادة خارجة او عقلية بل هى بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلى للمية والجزء غير محمول بل انما اتحادهما وصحة حملها من حيثية اخرى وهى ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه .

واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالمرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نوعاً آخر من الوجود فى الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بهماى مادة اى بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مياين لوجود الصورة بخلاف المادة بهماى جنس اى ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كامر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجرداً وتلاحقا بالاخرى على وجدون وجعل نمثل فى ذلك بالهوى الاولى والجسمية .

فنقول : الهوى مع كونها من وجه قوة قابلة و سبباً معداً لفيضان الصورة لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة و الصورة مقتضية لها و مقتضى الشىء كيف

يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فلم ان الهبولى السابقة غير الهبولى اللاحقة .
ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تقوم ايضا بذاتها
بل بالصورة فلم ان الصورة السابقة المقومة للهبولى غير اللاحقة المفتقرة فى
الحدوث اليها وهكذا القياس فى غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من
الاشكالات .

منها الاشكال المذكور فى بيان الفرق بين جامع اجزاء المني و حافظ
تركيبه .

ومنها الاشكال الذى سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما
بتقسمة التى هى صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا
غير ذاك بالعدد .

ومنها الاشكال فى عدم بقاء صور العناصر فى مادة المواليد حيث يظهر تلك
الصور بالعمل بالقرع والانبیق .

والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة
الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع فى بعض الفصول الاتية الى تحقيق عدم
بقاء العناصر فى مبحث المزاج .

واعلم ان هذين التحريرين قد افراغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما فى تبين هذا
المقام و بسط الكلام فيه حتى روى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان فى كنان
علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى رتبة التنقيح ومثرب التحقيق حيث ارتكب
احدهما تقى وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما فى الحيوان
وتقى وجود النفس والبدن فى الانسان بل تقى وجود المادة و الصورة فى كل نوع
جسمانى .

واما الاخر فحيث اعمل بل ابطال الوحدة الحقيقية فى هذه الانواع الطبيعية
ولم يحصل الفرق بين صيرورة الهبولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الانحاء

بين المادة والصورة بالمرض كما بين الموضوع و المرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء تنقسم هذا المعنى المصدري الذي يتكرر بتكرر المهيئات والمعاني الكلية .

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشئيين واما الآخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن نحو اتعاده بمفهوم الموجود المشتق اى هذا المفهوم الكلى الذهنى ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تشدد وتضعف و تكمل وتنقص و تصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشئيين لا بد منه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود و التعدد من جهة المعنى والمهية ولا حجر ولا ركازة فيه كما زعمه العلامة الدوانى حيث قال :

لاريب ان التركيب يقتضى الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافى ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التبعين الاطلاقى والهوية اللاهوتية وحكم باندر كيك جدا لانه يوم امر اغير صحيح .

اقول كل الركازة فى هذه المناقشة فى التسمية والمضايقة فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى .

فصل (١١)

فى تنمة القول فى احوال العلل من حيث كونها مبادئ

للمتغيرات والطبيعيات .

قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وهيها نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير ويقتضى سهوالة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فتقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا صوريا وسببا غائبا اما اثبات ان لكل واقع فى التغير هذه الاربعة فاهل لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو

امر موكول بتحقيقه الى العالم الالهي .

واما تحقيق مهيئتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعها وتسليمها فامر لامحيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل فى الامور الطبيعية هو مبدء الحركة فى آخر من حيث هو آخر .

والمراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل فى اى مادة كان والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج بعرك العليل بما هو طبيب لاهما هو عليل والمستلج يقبل العلاج بهما هو عليل لاهما هو طبيب ، وهذا ايضا انما يتم على مذهبنا فى النفس فى كونها ذامقات مختلفة لان موضوع القبول والتمل مما لا يكفى فيه التباير بالاعتبار اذ ليس هذا التباير كثفاير العاقل والمعقول مثلا .

اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيىء للحركة او منتم لها فالمهيىء هو الذى يصلح المادة بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمنتم هو الذى يفيد الصورة وهى تمام الحركة

والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق والثانى مفارق ولا شبهة فى ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التى للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا يجب ان يكون مبدء خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعى ان يعلم ذلك انه ماهو وانه واحد او كثير بعد ان يضع ان ههنا امرأ يهطى الصور وكل من المهيىء والمعطى مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة التى يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة .

اما المهيىء فصورة جزئية اخس وجودا من التى اليها الحركة واما المعطى فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المثير اى المشوق فان من جملة مبادئ الحركة هو الذى يقال له المثير او المشوق فهو المبدء البعيد للحركة بتوسط امر آخر وذلك لانه سبب للصورة التفاضلية التى هى مبدء حركة ارادية فهو مبدء المبدء .

بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدءا لصور نفسانية مستحيلة منجدة
 كاردادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المنجدة مبدءا قريبا لحر كات بدنية
 حيوانية يقال لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان تكون هي التي فسي
 النفوس لالتي في الابدان و لو سميت هذه تسخيرية والتي في النفوس الارادية لم-
 يكن مبدءا .

وبالجملة المثير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص
 من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا اوليا واما المبدء القاهلي اعنى المادة
 فنقول المبادئ المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن
 ذاتها وبهذا خرج نسبة الملزومات الى لوازمها (١) ولها نسبة الى المركب و نسبة
 الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعنى المركب من الجسم و
 البياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضه ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود
 الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل وهو مقوم للكل .

واما نسبتها الى الهيئة فذكر الشيخ انها لاتعقل الاعلى اقسام ثلاثة اما ان لا يكون
 احدهما والاخر متقدما اى سببا و لامتاخرا اى مسببا واما ان يكون مفتقرة في
 التقوم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده ليس
 متعلقا بالمادة بل بمبادئ اخرى ولكنه يلزمه اذا وجد ان يقوم مادته و يحصلها بالفعل
 كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة بشيء ومتقومة لشيء آخر لكنه ربما كان
 مايقومه لمفارقة لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته .

اقول : ان الشيخ كاد ان يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لوقال ان هذا المبدء
 المقوم للمادة يكون تقومه باسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فلمثل
 هذا الامر وجهان وجوديان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة

١ - فان الملزومات و ان كانت حاملة للوازمها لكن اللوازم ليست غريبة عن

اللزومات فلا يكون الملزومات مبدءا قابليا بالنسبة الى لوازمها . (اسماعيل رء)

الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته او هو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى .

اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث النزاع بين الهبولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما تقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال .

اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا من ذلك الامر لانها منقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة .

فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم و تاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكأنه ان كان له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان .

اقول الحق في هذا المقام ثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين الاخيرين فان الكلام في المبادئ الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تتعلق لاحدهما بالاخر واما الذى مثل به من النسبة بين الهبولى الاولى والنفس وان كانت الهبولى مادة للنفس وان كانت بوسط النفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي منقومة بالنفس و للنفس مرتبة التقويم والنعمه اياها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهبولى وحدة ضعيفة لا تنافى بين تاخراتها من اشياء وتقدماتها على اشياء وان لم يؤخذ الهبولى باقتباس اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها او بالمركب منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة تعلقة .

ثم قال وللمادة مع المنكون عنها الذى هي حزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة الى الصور مع المنكون فان المادة قد تكفى وحدها في ان يكون هي الجزء المادى لما هو ذو مادة في صف من الاشياء وقد لا يكتفى ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صف آخر منها كالمقاير للمعجون والكيموسات للبدن

وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للمسكربة والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع والتركيب معاً فقط كالبلن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا تكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقى وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض وينفعل بعضها عن بعض ويستقر للجملة كيفية متشابهة يسمى مزاجاً فيح يستعد للصورة النوعية انتهى .

اقول المادة لصورة واحدة اية صورة كانت لا تكون الا واحدة وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها ليس ولا يكون لصورة واحدة الامادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزاءها فالمادة فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والاشخاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مسعدة للصورة وهي ح بها هي مادة لشيء واحد واحدة واما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة لمادة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود ولومع التباعد واما مادتها فتقس ذاتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها لافضيلة للصورة على المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهي كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة وهي الوحدات .

قال: الشيخ فاذا قسنا المادة الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعاً ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المقترنة ويقال صورة للنظام المسنحفظ كالشرية ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهر أكان او عرضا وتعارض النوع فان هذا قد يقال للجنس الاعلى .

وربما قبل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احدى المبادئ هى بالقياس الى المركب منها ومن المادة انها جزء له توجيه بالفعل فى مثلها والمادة جزء لا يوجهه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلّة الصورية قد تكون بالقياس الى الصنف وهى الصورة التى تقوم المادة التى قد قامت دونها نوعا وهى طار عليها كصورة الشكل للسريّر والبياض بالقياس الى جسم ابيض .

اقول جميع ما جعل المادة مقيسة اليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما فهى فى الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لمية نوعية مركبة من تلك المادة و وصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو مية المجتمع مثلا او مية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهى مشتركة فى معنى الصورة التى عدت من المبادئ للوجود او للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا و سواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف .

اذ كل منهما يحصل بمادة مامن المواد نعموا من التحصيل ويقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة فى انحاء الوجود والتحصيل قوة و ضعفا والوحدة كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحدة معجامة للكثرة اولقوة الكثرة بوجه آخر .

وربما كانت جهة الوحدة فى شىء هى بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا والهيولى والحرركة والزمان فالصورة فى امثال هذه الانواع تكون مضمورة فى المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا لفرط خسة الوجود و فى مقابلتها انواع قوية الوحدة و الوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة و فعلية او نقص و تمام فهى صورة لامادة لها وكان المادة اضمحلت واسهلكت هناك لفرط الغلظة و

التمام فالمادة هناك كانها عين الصورة .

واما الغاية فهي المعنى الذى لاجله تحصل الصورة فى المادة و هو الخير الحقيقى مطلقا وبالاضافة او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع .

فصل (١٢)

في تعيين المناسبات بين هذه المبادئ

لما علمت ان لمية واحدة قد تكون انحاء من الوجود و انحاء من النسب و الاضافات ،

فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود متاخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة و علة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاى الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع فى شيء واحد اقسام الملل باسرها من غير استيجاب تركيب فى الموضوع الامن جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانت بالقياس الى امرين متعددين .

قال الشيخ : الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا هو الذى يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والالماكن يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا و لهذا اذا سئل لم تتراض فتقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فتقول لاني اردتض ويكون جوابا فالريضة سبب فاعلى للصحة والصحة سبب غائى للريضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا .

ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقل لكى اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمية الغاية فى نفسها ولكن علة لوجود مهيئتها فى الاعيان و الفرق بين المية والوجود انتهى كلامه .

اقول: الفرق بين المية والوجود ليس مما يصحح كون المية سببا لشيء من غير مدخلة ضرب من الوجود معها كيف والشيء مالم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر فى الاشياء ليس الا الوجود فمية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا لغاية هى الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودى الشبع يحرك محرك المادة حصول وجوده الاخر لكونه اكمل و اتم من ذلك الوجود .

فالغاية بحسب احداً لوجودين جزء سورى للفاعل بما هو فاعل فى سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل علة للغاية فى كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها فى نفسها هو عينه وجودها المحصل للفاعل كما فى الغايات التى تحت الكون لفعل الحركات و الاستحالات او يكون وجودها فى نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما فى الغاية التى هى فوق الكون كالعقل الفعال فى كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده فى نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها .

وعلم ان لكل من هذه العلل الاربع مبدئين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علة لشيئين لانها علة لاصحابها بوجه و علة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء و علة بعيدة لشيء فهما كانتهما علتان غير قريبتين للمركب بنحومن العلية وقريبتان بنحو آخر . العلية وهى التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئاً للمادة فيكون سبباً لايجاد المادة القريبة من المعلول لاسباباً قريباً منه او يكون معطياً للصورة فيكون سبباً لايجاد الصورة القريبة من المعلول لاسباباً قريباً منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة

والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلى للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة وتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب .

فالمبادئ القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي المبولي والصورة بهما جزئاه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصنعية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصف من حيث هو صنف فيكون علة مالملة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة .

واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل منهما علة لاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و علة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة للمركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة للمركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته .

وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المفارقة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخاطئين .

(فصل ١٣)

فى كيفية دخول العلل فى المباحث والافكار وطلب التلمية والجواب عنها

اعلم ان بعض الاشياء مما العلة له اصل بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما
له بعض العلل دون به. كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء
الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه العلل كالمركبات
والانواع الطبيعية وجميع المنحركات والمستحيلات التى يبحث عنها فى العلوم الطبيعية
فالعالم الطبيعى يجب عليه ان يكون معنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها فى
براهينه وخصوصاً بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التلميذ فليس عليه
ان يعلم المادة اذ لا مدخل للمادة والحركة فى مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة
ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذى يجب عليه ان يتأمل فيها من العلل
هى العلل الصورية فقط .

ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب
بغيره لانه والا لكان القىء سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرو
فيجوز ان يجب بالغاية فيقال لكى ينتقم منه و يجوز ان يجب بالمشير او بالداعى وهو
الفاعل المتقدم فيقال لاشارة فلان اولانه نصب حقه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار
الذى ينبعث منه الفعل واما انه هل يجب بالصورة او بالمادة فظاهر انه غير صحيح .

اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل هيئنا هو القتال نفسه وليس السؤال

الاعن علة وجودها عن الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هي محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث مبيتها ومعناها واما المادة فظاهرا نه لا يمكن الجواب بها هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيق لانه شرب الدواء ويصح ان يجاب بالمبدء المادي مضافا الى الفاعل فيقال : لان مزاج بدنه قوى الطبيعة ولا يمكن ذكر المادة وحدها .

واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب آخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال : ليخلص نفسه عند الاستعداد عن البدن .

وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية ويقال لانمر كب من الاستعداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطى المادة اى استعداد كان الا ان يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرأة اذا سئل انها لم تقبل الصبح فيجاب لان الصبلى صقلها واما الاستعداد الاصلى فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المنتمية للاستعداد فيقال في المرأة لانها ملساء صقيلة .

وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يمكن ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها و الفاعل يجاب به .

واذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقى فان الجواب الحقيقى ان يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وحنمت بالفاية الحقيقية وقب السؤال والله ولى التوفيق .

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسباً لما مر من اثبات التركيب الاتحادى بين المادة والصورة لتوقيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه .

فصل (١٤)

فى تحقيق مهبة المزاج وانيتة

العادة جرت بذكر هذه المسئلة فى فن الطبيعيات لكننا اوردها هنا لهذا لعل المذكرة ولعل اخرى وهى ان البحث عن مهبة شىء ونحو وجوده مناسب لان يذكر فى العلوم الالهية .

فنقول ان المزاج كيفية ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربعة الاول توسطاً متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقيااس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقيااس الى اليوسة رطوبة بالقيااس الى الرطوبة يوسة وانها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها فى جزئه الاخر لا تفاوت بينها الا فى الموضوع ذاتاً ووصفاً كما هو عند الجمهور او وصفاً فقط كما هو عندنا .

واما سبب انيتها فاعلا وقابلاً فالمشهور ان العناصر اذا تصفرت و امتزجت و تماست و فعل كل منها فى الاخر انكسرت سورة كفياتها فصقلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا هذا التضائل لا يحصل الا عند ماسة بعضها لبعض و الا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة وضعية اصلاً سواء كانت ماساً او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب عن القرب

والبعد لاسبيل الى الاول لما تبين في موضعه ان كل تأثير وتأثير جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتأثر فيقي الثاني .

فنقول حيثئذ اذالم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المعاداة والبعد فحيثئذ ان كان بين المسخن و المتسخن مثلاً جسم فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المتفعل المفروض او لم يتسخن و الثاني باطل لان اثر التسخين لا يصل الى الا بعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقياً للمسخن كان بينهما متوسط آخر و ننقل الكلام الى متوسط آخر حتى ينتهي الى المتوسط الملقى وان كان ملاقياً للتسخين لا يحصل اولاً من المسخن الال للجسم الملقى ثم الى ملاقى الملقى بنوسط الملقى .
فظهر ان كل تأثير وتأثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والنلقى .

هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشتاء و اعترض عليه الامام الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تادى اشباح المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه و لا ظاهراً ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقياً للملموس فان هذا وان كان موجوداً استقراء في اكثر الاجسام فليس واجباً ضرورة بل يجوز ان يكون افعال اشياء في اشياء من غير ملاقاته فيكون اجسام تفعل بالملاقاة و اجسام تفعل لا بالملاقاة .

وليس يمكن ان يقيم احد برهاناً على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة و وضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الاخر من غير ملاقاته انما يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المبينة و كان اذا اتفق ان شوهه فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الان من مؤثر بغير ملاقاته فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل و كان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجب و كان لابرهان البتة ينتقضه .

فنقول من شأن الجسم المضيء بذاته او المستير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف .

هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مباغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقة والمماس مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يمتان الا باللقاء والتماس .

وانه ليكثر تعجبي بوقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال :
و من الاشكالات ان الشمس يسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك و كذا تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تنوسط بينها و بين الارض لانها شغافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يمتان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه .

اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ ونظرائه قبل الامعان في المبحث لعجلة طبعه وطيشه و العجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التأثير والتأثيرين الجسمين و الذي اوجب فيه ذلك تأثير وتأثر مخصوصان كالنسخين و التسخن و لا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر .

اذ ربما يكون نحو التأثير و التاثر مختلفا فيه في الموضعين فان الفعل قد يكون دفيا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقة هو الانفعالات التدريجية التي من باب الحركات والاستحالات ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للفاعل المنحرك و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها وفي بعض في الامور

التي هى من منماتها و كمالاتها كواثل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذى لم يجب فيه الملاقة ما ليس كك كالفعل الدفئى والقبول الدفئى .

و التحقيق فى هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعى و بعضها تعليمى و بعضها عقلى وكذا الافعال فالفعل الطبيعى لا يصدر الامن فاعل طبيعى زمانى الوجود وذلك الفعل هو الذى يجب استحالة و تجدد فى مادة متعقلة مستحيلة و اما الفعل التعليمى فلا مدخل فيه للحركة و الانفعال التجددى التدرجى وان لم يكن مفارقا عن الحركة و الطبيعة بالكلية و انما المحتاج فى ذلك الفعل مجرد الكمية و الوضع اللازم لها دون حركة و استحالة لامن جانب الفاعل ، لامن جانب المتعل

و اما الفعل العقلى فلا حاجة فيه الى زمان و آن ولا الى حركة و احد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل و مهبة القابل ان كان هناك قابل . مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتفذية والتضمية و التوليد و مثال الفعل التعليمى كالانارة و الاضاءة و وقوع المكوس و المحاذيات و حدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التى لاتحدث الادفعة مع كمية ما و مقدار ما و مثال الفعل الالهى كمطلق الابداع و الافاضة و الجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم .

الا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعى كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعى كالا بصار والتخيل وبعضها غير طبيعى و لاتعليمى كالتوهم والتعقل به . اذا تقرر هذا ،

فنقول ان كل فعل طبيعى يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقة والمباشرة بينه وبين متعمله سواء وقع منفى قابله كسخونة النار التى هى من طبيعتها فى مادتها او فيما هو بمنزلة قابله لاجل الاتصال به او الامتزاج والسرفى ذلك ان الفاعل الطبيعى من حيث هو فاعل طبيعى منغمر فى المادة كل الانتماء لان وجوده

في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستقراق والسريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادى ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية و الارضية وماير الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها و اعراضها التابعة وكمالاتها الثانية .

وليس من هذا القليل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمنفتر الى الشيء في وجوده مفتر الى اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما آخر من غير ان تلاقيه وتماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى القاء محلها لماعلمت من ان الابداد فرع الوجود ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

فثبت ان كل ما وجوده وجود امر فاش مفتر الى محل يفش وفيه ويسرى اليه بجميع اجزائه فايجاده وتأثيره ايضا كذلك اى يكون ايجاداً وتأثيراً على نعت الفشو والسرابة في المحل المتأثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه وهذه قاعدة شريفة ينفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع .

والفك اذا استقرت وتصفحت وجدت ان مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتنقارها واستغنائها في التأثير والابداد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون .

فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار مالم يكن ملاقيها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يشخن عنهما وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التأثيرات الطبيعية واما الافعال التي هي كالانارة والاطلام ووقوع الاشباح والاطلال

فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ .
واما قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاته وقولك انها تبجف الارض المبثلة
كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاته ،
فنقول فصل الشمس اولاً وبالذات ليس الا واحداً منها بها هو الاضاءة والانارة
وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له المنفصلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى
على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة متفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة
لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا
بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضاً بعد تصفيفه وتصغله على حسب اختلاف الاحوال
القوابل

وبالجملة الجسم الحار مثلاً كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة
والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من اى فاعل كان الا بالتماسة و
بملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة و ليس بمعلوم
الاستحالة اذ لا استحالة في ان تاتر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير
مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب
ان يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لاعلى نحو المباشرة
بل على نحو المفارقة كحركة نفوس الافلاك من حركات عقلية على سبيل
التشويق والامداد .

فاذا تقرر هذا الكلام فنقول: لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلاً ثم
لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة والمنفصلة بسبب اسباب داخلية او خارجية كاضائة
الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليوسة فيحصل
له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الاربعة الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير
امتزاج فيكون هناك سوداء واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء
متصرفة متماسة ومن منع عن تجويز وقوعه فعملية البرهان على استحالة ذلك .

ونحن لم نجد الى الآن بهاءا يعطى الحاجة الى تركيب العناصر وتصرفها وتلقاها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجاج قائمة على خلاف ما قرره والاشكالات فاهضة في هدم ما صلوه اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هيهنا امور ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسراً بعد صيرورته مكسوراً او يكون حين انكساره كاسراً وحين كسره مكسوراً كما فصل بيان بطلانه فبقى ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين :

احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورة مسخنة هي مبدء التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية يفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فحينئذ يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسراً وكذا الامر من جهة القابل فان المادة و ان كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستند بالعمل لقبول الامر الا بتوسط كيفية قائمة بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية .

ولك ان تقدح في الوجه الاول بافه كما ان فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة المقصور لاجل حدوث حالة غريبة يعدها لا القاسر فهيهنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة تقع فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجاج :

فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية

لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له ح هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته الزاهية لها واتصلت مادته بمادة ما يجارده فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المنحصر القول بحصول المزاج من جهة تصرف العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح .

ومنها ان كل واحدة من العناصر متداعية الى الافتراق والميل الى الاحياز الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويسخرها للانقياس شيء آخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهر اصوريا قائما بها متصرفا فيها لان العرض لا يستولى على الجوهر و الجوهر الجسماني المبائن في الوضع لا ينصرف في مادة الشيء كما امر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت و الافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المعهودة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف فيها صورة متنوعة متقدمة عليها تقدا ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والالم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية .

وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الالمادة واحدة لان تحمل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين الا الواحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتأخر وضرب من الترتيب فاذا ثبت ان كل نوع طبيعي له صورة واحدة ومادة واحدة بقاء صور العناصر فيما فرض مر كباغير صحيح .

و ايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مر كبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكل ماله طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحر كاتوهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المتنوعة لاعتن

صور متخالفة لان الافعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات

حجة أخرى

من العرشيات قريبة المآخذ مما سبق

وهى انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدث فيها صورة اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل و الانفعالات واللوازم والاثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة النمام الى النقص .

فنقول : اذا حصلت للممتزج من العناصر صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية فى ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مسندة الا اليها كان بقاء صور العناصر فى هذه المواليد الكائنة ضايحا معطلا مع انه لامعطل فى الوجود كما هو مبين عليه فى بصرافة صورها غير موجودة فى المواليد فضلا عن تقويمها للمركب .

حجة أخرى

ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية فى جميع اجزاء المعمل لاشك انها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد والشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بان النار من هذه الكيفية كالنار فى الماء فحينئذ نقول : علة تكثر افراد هذا النوع المزاجى اما المهية اولازمها او مادتها او صورتها او امر مابين والكل مستحيل فنكثر افرادها محال اما الاولان فظاهر البطلان لان = مهية واحدة وكذا لازم المهية الواحدة واحد مطرد فى الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها .

واما الثالث فهو باطل ايضا لان المادة اما المادة الاولى فهى فى الجميع

واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر و التعدد و اما المادة الثانية اعنى العناصر فهى ايضا لا تكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هى منشأ تكثر افراد المزاج فمشتايتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها بالصور و الاول باطل لان الجسمية مشتركة فى الجميع واحدة و الامر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثانى يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كيفياتها و ليس كذلك لان هذا بالعددو ذلك بالنوع .

وايضا يلزم ان يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لاغير كما ان للعناصر اربع صور لاغير و اللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماثلة التى فى المركب .

واما الرابع فتلك الصور التى فرض انها علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهى واحدة كما علمت و اثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر و فعل نسبتة الى فاعله الذى هو الصور بالصدور و الى قابله الذى هو المادة بالقبول و الحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور و الالكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هى صورة هى مبده المهية و تمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير و مبده المبادئ و الفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفة ذاتا و مهية لكانت متخالفة المهيئات و الذوات و المقدر خلاف هذا .

واما الخامس فنسبة المباین الى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة فى لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام فيبقى ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتعاقها فى تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية او الاجزاء الوهمية و بحسب الفك و الكسر كما فى اجزاء المتصل

الواحد التي لا انقسام فيها الاسباب من اسباب القسمة المقدارية الامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالمرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلاً واحداً لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلاً واحداً فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه في ابطال راي ذيقرطيس من ان الامور المتخالفة نوعاً لا يمكن ان يكون متصلاً واحداً فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الاصورة واحدة لا غير وذلك ما اردناه .

حجة أخرى

لو كانت صور العناصر باقية فسي المواليد البتة يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تنوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه .

حجة أخرى

لو كانت الاجزاء العنصرية باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الباقوت مثلاً له صورتان فيكون جسم واحد ناراً وياقوتاً معاً وهو باطل وقدر تقرير هذه الحجة وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم .

فصل (١٥)

فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه

لعلك تكون من المفترين بكلام الشيخ في هذا المنام حيث قال في فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا : ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادی ذلك بها الى ان يتخلع صورها وتلبس ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة .

فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات الحمية و يرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات .

ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضا لها لاصورة لها ، ثم قال ما حاصله : ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع والانيق يميزه الى شيء قاطر متجز لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانيق يميز الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر .

فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير و عدمه او يكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر و على الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او بامر خارج عنها و الاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور و اما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان لم يكن لازما بل كان عارضا فجاء زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها لحال و بعضها لحال اخرى وذلك يقتضى ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات (١) فيبطل القول بهذا المذهب .

١ - لعل يجوز دواله بالنظر الى ذات ولا يجوز بالنظر الى الواقع فان الامكان

الذاتي لا يستلزم الامكان الوقوعي تدبر . (اسماعيل د.)

ابن حواشي در نسخه مرحوم حاج ميرزا حبيب هاشمي خويي صاحب شرح نهج البلاهه مرقوم گرديد و در آخر كتاب خطي اين عبارات نوشته شده عبتا طابق النمل بالنمل مرقوم گرديد :

ثم ذكر حجة اخرى حاصلها ان صور البسائط لو تفاسدت وان كانت فساد كل منها مقادنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت صورتان موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك مح وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحالة ان يصير الفاسد مفسداً لمفسده .

اقول اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها مزاج ثانوي و ان يختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطير و الرسوب بامور خارجة (قوله) فيلزم ان يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله .

قلنا اكثر المعدنية التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة و الاسرب و غيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللعوم لحم هذا شانه اذا اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان و يده ورجله و غيرهما و كذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء المسماة بالبيضة .

وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساوياً

— هذا آخر ما وجدته من حواشي استاذ الاستاذ محمد اسماعيل اهلى الله مقامه في كتابه ره بغطه ره وبغير خطه و كان عند استاذنا المرشدي في الطببي ادام الله بقائه لا استاذنا في الالهى بالمعنيين الثبريزي زاد شرفه و وفقه بثوقيته قد نقلتها جالساً في بيته اياماً و قد وقع الفراغ يوم السبت عاشر شهر جمادى الثاني وقدمنى من الهجرة على حاجرها و آله العلية الصلوات الزاكيات و افضل التحيات ماتان و اربعون وثمان بعد الالف اللهم اهدنا الى سبيلك و اغفر لنا ولوالدينا و لمعلمينا و لمثلعلمينا و لمن وجب حقه علينا و لجميع المؤمنين و المؤمنات الاحياء منهم و الاموات بحق محمد (ص) و آله الاطهار و اجملنا تحت لواء دولتهم بحقهم باممحب .

لكله في اسم وحده قول مجازي معناه ان كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كك بحسب الحس .

وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلاً المتفاوتة في قبول فعل النار واثرائها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجرى مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور اوقى المواضع و من ذهب الى خلق صور العناصر البسيطة في المواليديم - يلزمه القول بانخلع صور اى اجزاء كانت في اى تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية متخالفة الصفات فاذا تسلط عليه النار وتعمل و تؤثر فيها آثاراً مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها و حينئذ لو اورد الشقوق في المركب الذي هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالهمية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه و ان اردت في مثل الذهب و الباقوت فيمتنع اصل الاختلاف في قبول الآثار و التريديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان .

واما الحجة الاخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين :

احدهما انه غير واردة على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المنهبط المستحدث الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصفرت وامتزجت و تملت واتفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذى ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليديم لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون ههنا عنصر واحد يستحيل في كيفية الفاعلة و المتعملة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر به الى ان يتقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليديم الثلاثة .

وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المنهبط المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين او كون المنكسر بعد انكساره كاسراً لكاسره و ان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة

لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعد له يعبرى مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضوعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة المعددة لا تنفي عن العلة الموجبة في حصول المعلول فذلك العلة ان كانت صورة وكانت صورة بعضها علة لفساد صورة البعض كان المفسد مفسداً للمفسد وان كانت كيفية شدة لكان الكسر كسراً لكسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الآخر لان الصورة لا تتغل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاويل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والمبول .

فصل (١٦)

في تمة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار

قال الشيخ ايضاً ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثمانية حجتيه (الى ان قال) فيكون العاقل ان الماء والارض لما عدما ابطل احدهما صورة الآخر وهذا محال وان كان شيء خارج ابطل صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالهما و اعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه المعونة فعاد الكلام من راس وان لم نحتاج فلا حاجة الى المزاج بل البسيطة يجوز ان يكون منه الكائنات بلامزاج الى آخر ما ذكره .

اقول هذا ايضاً لا ينقض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة يكون الكائنات التي اجتمع العناصر و تفاعلها و انما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا و الضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لقيضان احدي

صور المواليذ الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي منخلفة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليذ او من صور العناصر مع ميعن خارجي قسرى يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها ويدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف صورة واكمل كمالا = كان مزاج المادة المستعدة له اعمق في التوسط واقترب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجه .

ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في الممزجات واما يتغير كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مفترقة قليلة والماء موجود لكنه ينسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة دائمة على صور البسائط وتكون تلك الصورة ليستمن الصورة التي لا تسرى في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقات وهو نار مستحيلة ولم تفسد اكتب صورة اللعمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لعما و كك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللعمية ولا يمنعا عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المتدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون ح من شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع و ان لم يتركب بل امتحالة فقط فلا يكون الى التركيب والامتزاج حاجة انتهى كلامه .

وهو بينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليذ وقصر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتعادي بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية .

والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورد بين المنهجب المشهور والمنهجب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على احد المنهجين اولي من

اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها اولايمرض لها تغير في كيفياتها ثم يمرض لها ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت فانما يقع بينها تركيب في كيفياتها بالزيادة والتقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعد المزاج ولا يكون ما يظن انموارد بعد المزاج الاستعجال في كيفياتها .

فيجب ان تلك الاستعالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلك الصورة وان كان لا يقبلها لان تلك الاستعالة يستحيل الانبغاث اجزاها فاعلة ومتعلقة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لاتحدث ولا تعمل الا لمادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاديل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معانتهى كلامه .

اقول: هذا الكلام بطوله لم يفتح حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يقد الاثر فيكهما في ورود الاشكال لافي دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممزج عنصراً أو ياقوتاً مثلاً وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورد اشكال آخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستعالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستعالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد والاستعالة في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استعالاته وخروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اي وجه فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصرف البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيء للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد .

واما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقدم تزييفه فيما سبق

والذى يزيدك ايضاحا فى بطلان ما تنصى به عن ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية فى بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قباسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسرى فى بعض جهات المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدى نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض .

كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد فى كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة فى الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة فى الممتزج الا بالموضوع و ان الذى من اعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متميزتين .

فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشهور اولم يكن مشروطا به كما هو عندنا و اما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليذ مادة واحدة و صورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذا اطلاق المركب على هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان والنبات .

وبالجملة امر العلاقات اللفظية مما لا تمويل عليه فى تحقيق الحقائق .

فصل (١٧)

فى ان هذا المذهب اى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد
يفيه ان يكون غير مستحدث

لعل القول به كان فى الاوائل والذى يدل على هذا ما حكاه الشيخ فى الشفاء
حيث نقل فى الفصل السابق على الفصل الذى تكلم فى بطلان القول بعدم بقاء تلك
الصور انه قال المعلم الاول لكن الممنزجات ثابتة بالقوة و ظاهر هذا الكلام يدل
على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اولها به عنى بذلك القوة
الفعلية التى هى الصورة اولم يمن ان تكون موجودة بالقوة التى يعتبر فى الاعمال
التي تكون للمادة فى ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع
انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا بقيت لها قوتها التى هى صورتها الذاتية واما القوة بمعنى
الاستعداد فانما يكون مع الفساد و الرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا لكانت
ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشئ الذى كان اولاً .

ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره فى هذا الفصل المذكور ، قال : اما
المعلم الاول فقال ان قواها لا يبطل . و عنى بها صورها و طبائعها التى هى مبادئ هذه
الكالات الثانية التى اذا زال العايق عنها صدرت عنها الافعال التى لها فحسب هؤلاء
انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى .

اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق للواقع وموافق لظاهر
كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام
الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة و التى بمعنى

الفعلية و التحصل كاتنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها ، فقول الفلاسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة الممتزجات .

وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان المادة العاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد .

نعم فرق بين قوة الشيء و القوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه و القوة على الشيء لا توجد معه و انما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للمقوى عليه .

توضيح لمي

لما علمت ان الحجاج والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الاولى في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المنشابه الاجزاء السارية القوى، فاعلم ان السبب للمي في ذلك ان هذه العناصر كالافلاك من شأنها ان تقبل صورة الحيوة و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها و قبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الجسمانية ومن شأن الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شأن ماله ضدان يتفسد بضده فكل ماله ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويعرك بارادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لاحضوره

عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لأن حضوره يلزم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله يساقب قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الانحوا ضعيفا من الوجود .

ولهذا لا يدرك ذاته ولا امر آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحيوية لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الاسطغمية لتضادها وتفسد ها بعيدة عن قبول اثر الحيوية وكلما كسرت صورة كينيتها المختصة وهدم قوة تضادها وتفسد حاصلا لها كيفية لانها واسطة بين الكل و لكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجهه ومطلقة عن الكل بوجهه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجسمي ضربا من الحيوية الشبيهة بحياة الافلاك التي هي مشتملة على ماتحتها بوجه يليق بها فكلما امعت المادة الجسمية في الخروج عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحياة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية التفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوية النطقية التي تكون لمثل الكواكب والافلاك التي لاتضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من احوالها القارة الا في امور نسبية لوضعها .

و اول ما ينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوية وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة .

فهذا اثر من آثار الحيوية والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت و نالت من آثار الحيوية ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نسائية يترتب عليها مع المحافظة على اصل الهيئة والتركيب ايراد للبدل وزيادة

على الاصل في الخلقة والكمية وافادت للمثل فتكون خافضة غاذية منمية مولدة ثم اذا امتعت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوية والنفس المدركة المنعركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوية والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية واللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كمالية حيوتها حيوة نظقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية .

اذا تقرر هذا عندك فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخصه والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف فهو اشد براعة عن هذه العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم واعلى فيزول عنه النقصان التي كانت فيما هو انقص وادنى اكثر فليس الحيوان ذات نفس نباتية بل يكفى نفسه الحيوانية لافادة نظائرها كانت تفيد النفس النباتية على الوجه اللطيف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ وغائها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يصدر معها حفظ النبات عن صنوف الافات من العر الشديد والبرد المفسد وغيرهما .

فمن هذه المقدمات كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة والمادة تركيب اتحادى وكذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير اذا طال وقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة .

واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي فالباقوت ليس الاياقوتا ولافعل له الاقل الباقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مية واحدة لكنه اكمل الكيانات وجودا واتمها مية واشدها وحدانية وبساطة ومع انه ايسرها وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الحاس الجسمى ما يترتب على العناصر والجماذ والنبات

والحيوان متفرقا .

و هكذا يجب ان يقاس الحال في كل ماهو اشرف وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للأشياء وافر آثارا و افغلا حتى ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استمدادية اوامكان واقفى يجب ان يكون ذاته كل الأشياء ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله ووضحنا دليله بما لا مزيد عليه ، فليتذكر من وفق له .

فصل (١٨)

في بيان ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة و الشرف وان المواد الجسمية مهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدرج فكان ههنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سالرة الى عالم القدس متروية من ادنى المنازل الى ارفعها .

والحق ان دار الوجود واحدة والعالم كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لابعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي و ان لا يكون بينها و بين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها في الضعف خالية بحيث ينصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا و البرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الاشرف و قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخس .

اما الاولى فموروثة عن المعلم الاول .

واما الثانية فنحن واضعا بعون الله وبيجه ذكرهما في موضع يليق به انشاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جازيتين بحسب حال كل شخص .

فلان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير
فأذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور
بين حاسرين وذلك ممنوع سيما وهي مترتبة .

قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بان يكون
شخص واحد ادرجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير اتصال وانفراق
بينها ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة
بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف الثلاثة مراتب متفاضلة
في صفاتها و الكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس انشاء الله .

فاذا تقرد هذا فتقول اذا نظرت الى حال الاكوان العنصرية في تدرجها في
الوجود وتكاملها وترقيتها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود
وجدت البرهان مطبقاً للوجدان وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقص
بعيث لا يتصور ماهو اخص منها الا لعدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو قوة
الوجود ونهيو قبول الصور والهيات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض
والعمق اذ لا قوام لها الا بالجمعية كما لا استقلال للجسمية الا للصورة اخرى نوعية
وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجمعية المطلقة فحصلت
العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتاخر من جهة انقلاب
ما سبق منها في الوجود الى البواقي .

ولو كان المذهب الثاني حقاً لكان الاسبق في الوجود منها ماهو الادنى
والاخص اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخص فالاخص الى الاشرف
فالاشراف ولكن الجزم بان الاخص المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من
صعوبة .

ثم ان تفاضل عل المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية وهي

افضل منها فان البسيط العنصرى سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فيقلب بعضها الى بعض عند المجاورة اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر الغالب القاهر واما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرجح بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها فى فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الازمة كانها جامعة لها متضمنة اياها على وجه اعلى فكانها توحدهت وصارت عنصراً واحداً متوسطا فى تلك الكيفيات الاربعة المتضادة حدامن التوسط ثم يتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض فى فضيلة الوجود وقبول الاثار الشريفة فانها منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاول كالجمد النورة والنوشار وغير ذلك .

ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة فى قبول الاثار ومبدئية الافعال وهكذا يتدرج الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة فى الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهى الصورة النباتية .

وتلك الاثار هى الاغذاء والتماهى فى الاقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة فى الوجود لاشخاص وعدة الى ذلك ممتمنع فى هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية بفقره من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته .

فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد و افراده متفاضلة فى تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر ويكفيه فى حدوثة امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو فى افق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة فى النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذى يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيلة فى النبات حتى يصير فضل الثالث على الثانى كفضل الثانى على الاول .

وهكذا لا يزال يندرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وافقه ويكاد ان يدخل فى افق الحيوان وهى كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندى الا انها بعد مختلطة القوى اعنى قوتى ذكرها واناثها غير متميزتين فهى تتعمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذى ينصل بافق الحيوان ثم يزداد ويمعن فى هذا الافق الى ان يصير فى افق الحيوان فلا يحتمل زيادة .

وذلك انها ان قبلت زيادة سيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة و يقبل من فضائل الحيوان امورا يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذى طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة فى مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الامرتبة واحدة وهى الانقلاص عن الارض والسعى الى الغذاء .

وقد ورد فى الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى فى قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله: اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم ينقيد فى موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى يتناول بها حاجاته الى تكمله فقد صار حيوانا وهذه الالات تنزايد فى افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان فى النبات .

فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكما لا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والادى فيلتمد بوصوله الى منافعه ويتالم بوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهدى الى مصالحه فيطلبها او الى اضرارها فيهرب منها وما كان من الحيوان فى اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك فى النبات سواء ثم يحدث

فيه قوة الغضب الذى ينهض بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقعدة على الحيل التى تنجيه من مخاوفه .

وافت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذى اعطى القرون التى تجرى مجرى الرماح والذى اعطى آلة الرمى تجرى مجرى النبل والنشاب الذى اعطى الانياب والمخالب التى تجرى مجرى السكاكين والخناجر والذى اعطى الحوافر التى تجرى مجرى الدبوس والطير واما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله اولقته فجاعته و نقصان قوة غضبه ولانه لو اعطيه لصار كلاعليه فقد اعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والغنم وقوة الطيران كالفرلان والحيثان والطيور والزاوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رايت هذه الحكمة مستمرة فيها .

فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدى الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنكلم فى ذلك فى موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول :

ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيتها والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس (النكاس - سخ ل) كما نشاهد فيما يلد ويبض وتفذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدى الى شيء ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد فى الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فحينئذ يقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة فى الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب اشرف كالفرس المؤدب والباذى الملمم والكلب المفهم ثم يصير فى هذه المترتبة الى مرتبة الحيوان الذى يعاكي الانسان من تلقاء نفسه ويشبهه بمن غير تعليم وتاديب كالفرقة وما اشبهها وتبلغ من كمال ذكائها الى ان يكتفى فى التاديب بان يرى الانسان

يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الى تمبها ورياضة لها .
وهذا غاية افق الحيوان الذى ان تجاوزها وقبل لزيادة سيرة خرج بها عن
افقه و صار فى افق الانسان الذى يقبل العقل والتميز والنطق والالات التى يستعملها
و الصورة تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المصارف و اشتاق الى العلوم و
حدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتد بها على الترقى و الامعان فى
هذه الرتبة كما كان ذلك فى المراتب الاخر التى ذكرناها و اول هذه المراتب
فى الافق الانسانى المتصل بآخر ذلك الافق الحيوانى من مراتب الانسان للذين يسكنون
فى اقاصى المعمورة من الشمال و الجنوب كلاهما الترك من بلاد ياجوج وماجوج
و اواخر الزنج و اشباههم من الامم التى لا يتميز عن القرده الا بمرتبة سيرة ثم
يتزايد فيهم قوة التميز و الفهم الى ان يصيروا الى حال من يكونون فى اوساط
الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعة قبول الفضائل .

والى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعة التى وكلها الله تعالى بالموجودات
المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان ينتهى
فعل الطبيعة و الاكوان المحسوسة المادية ومن هناك يبتدى فعل النفس و الاكوان
الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادى المستحيل الكائن القاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع و من ههنا يقع الشروع فى اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل
الحيوان بما هو حيوان و اقتناء العقليات بالارادة و السعى و الاجتهاد حتى يصل الى
افق الملاء الاعلى و الملائكة العلويين .

وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان و عندها يتاحد الموجودات و يتصل
اولها بآخرها و آخرها باولها و هو الذى يسمى دائرة الوجود و نصفها الاول قوس
النزول و نصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هى التى قبل فى حدها نها خط واحد
يبتدى بالحركة من نقطة و ينتهى بها الى تلك النقطة بعينها .

فدائرة الوجود هى المتاحدة المتصلة حدودها و قسما بعضها ببعض التى جعلت

الكثرة فيها وحدة و هي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدتها و مبدعها و حكمته وقدرته و كرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال و الاكرام لان دار الوجود اذا كانت واحدة فبأنها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط و انت اذا تصورت قدما او مائنا اليك او فهمت اطلعت على الحالة التي خلقت لها و نذبت اليها و عرفت الافق الذي يتصل بافقك والذي يعركك و يتقلبك في مرتبة بعد مرتبة و يصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الايمان الصحيح بنشأتك الباقية و شهدت ما غاب عن عينيك و بلغت الى ان تدرج الى العلوم الشريفة التي اكتسبت الى الآن بعض مبادئها و ما هو كالات في تحصيلها او تقويم الفهم و تشخيص الذهن و تقوية العقل الغريزي و تصل الى معرفة الخلايق و طبائعها ومنها الى العلوم الالهية و تح تستمد لمواهب الله عز وجل و عطاياه و ياتيك الفيض الالهي و السكينة فتسكن عن قلق الطبيعة و حر كاتها نحو الاغراض النفسانية و تلتحظ طبقات الاكوان و تحيط بالمراتب التي ترقى فيها شيئا فشيئا و تقلبك في الساجدين من منافل الموجودات .

وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها و اذا وصلت الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر و علمت ان الانسان لا يتم له كماله الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله و انه اذا حصل كاملا و بلغ غاية افقه اشرف نور الافق الاعلى الالهي اليه فتصير اما حكيما الهياياته الالهيات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية و الاحكام العلوية و اما نبيا مؤبدا ياتي به الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير حيث ذوارطة بين الملاء الاعلى و اله لاء الاسفل و مبدء هذه الترتيبات و التحولات التي تختص بالانسان هو الشوق و الاداة التي الشوق الى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الانسان على منهاج قويم و قصد صحيح فينادي به الى غاية كماله و هي السعادة النامة .

لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم و السبل القويم وذلك لاسباب كثيرة

يطول شرحها فكما ان الطبيعة للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت (سأقت خل) الى ما ليس
بتمام للجسم الطبيعى لعلل تحدث وآفات تطرأ عليه بمنزلة من يشنق الى اكل
الطين وما جرى مجرا ماعمالا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا النفس
الناطقة ربما اشناقت الى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يعر كه يسوقه
الى الاشياء التى تعوقه وتقصربه عن كماله .

فحينئذ يحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحانى من نبى هاد
او شيخ مرشد او استاذ معلم كما احتاج فى الحالة الاولى الى طبيب جسمانى يرشده
الى طبيب طبيعى ولذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين
والمؤدبين فان وجود تلك الطبائع الفائقة التى يستكفى بذاتها من غير توفيق الى
السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا فى الازمنة الطوال والمدد البعيدة .

فاذا وقع احد منها كان وجوده بمحض موهبة الله عز وجل لاسباب سفلية و
تعملات ارادية و ترقيات كسبية فكان زيت نفسه فى فتيلة طبيعية تكاد تضئء و لو
لم تمسه نار الناديب والفكر والريضة وكان نور الله فى ظلمات الارض وآية عظيمة
من آياته كما قال تعالى « قد جائكم من الله نور و كتاب مبين » و نحن بصدد اثباته
بالبرهان فيما بعد انشاء الله .

و غرضنا فى هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه فى رباط واحد مرتبط به بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل
مع كثرتها الخارجية متعددة و اتحادها ليس كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها
ويتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة و قواء الفعالة كالمقول
والنفوس وغيرها كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة
الكثرة لا كما دآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات ولا كما دآه قوم
آخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع و الاثار و سياى تحقيق ذلك فى
علم النفس .

ويجب ان يعلم انه ما من جسم طبيعى الاول لمادة وصورة و ان للمادة مادة اخرى
وهكذا الى ان ينتهى الى مادة هى قوة محضة لافلية لها اصلا الا لغيرها وان لصورته
ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهى الى صورة محضة هى فعلية محضة لا قوة لها و كمال محض
لا تنقص فيه وان الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كامر .

وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل و هو الذى اضاف الى جمعية حقايق
العالم حقايق الحق من اسمائه وصفاته التى بها صحت خلافته الكبرى فى العالم الكبير
بعد خلافته الصغرى فى عالم الطبيعة .

وبهذه المنزلة الرفيعة اعنى جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بأمر الله
تعالى واذا سجد له الملاء الكريم الاخص فما ظنك بالملاء الاسفل الانزل ولولا
ذلك ما قال « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا » ولولا
ذلك ما قال « ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » وما قال ثناء
على ذاته فى خلقه اياه « فتبارك الله احسن الخالقين »

قد تم بعون الله تعالى الجزء الثانى

من السفر الثانى من

الاسفار

الفهرس

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
المطلب الاول فى احكام الجواهر		المشائين	٢٠
الفن الاول فى تجوهر الاجسام		٣ ، ، فى اثبات الجواهر	٢٧
الطبيعية - المقدمة	٣	الهولانى	٣ ، ، ذكر منهج آخر للفلسفة لاثبات
بحث وتحقيق فى تعريف الجسم بالاباد		حقيقة الهولوى ونحو وجودها	١٠٩
الثلاث	٦	٥ ، ، الاشارة الى منهج آخر	
ما اورد على تعريف الجسم بالاباد المتقاطعة	١٠	لهذا المرام	١١٩
فصل ١ - فى اختلاف الناس فى تحقق الجواهر		٦ ، ، ما تجسسه به من المتأخرين	
الجسمانى ونحو وجوده	١٦	لهذا المطلب	١٢١
فصل ٢ - فى شرح الاتصال المقوم للجواهر		فصل ٧ - فى حجة اخرى اقادها	
الجسمانى وما يلزمه	١٩	صاحب المباحث	١٢٣
فصل ٣ - فى ان جميع الامتدادات مما يستمع		الفن الثالث فى تصاحب الهولوى	
وجودها بالجواهر المتصل	٢٣	و الصورة	
فصل ٤ - فى انحاء التقسيم الى الاجزاء		فصل ١ - فى عدم انفكاك الجسمية من	
المقدارية وهى اربعة	٢٥	الهولوى	١٢٩
فصل ٥ - فى اثبات المتصل الموحدانى	٢٦	٢ - فى احكام كلية متعلقة بهذا	
٦ ذكر ما يختص بابطال منجب النظام		المقام	١٣٦
المتزلى	٢٨	فصل ٣ - فى استحالة تسمى الهولوى من	
٧ فى المفاسد المترتبة على نفي الاتصال		مطلق الصورة	١٢٨
فى الجسم	٣١	فصل ٤ - فى كيفية التلازم بين الهولوى	
٨ تقرير فيه المثبتين للجزء ومبنى		و الصورة	١٣٥
غيا لاهم	٣٢	فصل ٥ - فى تجويز كون المعلوم	
٩ ان قبول الفضة الانفكاكية ثابتة		مقارناً لليلة	١٥١
الى غير النهاية	٥٦	فصل ٦ - فى كيفية كون الفى بالواحد	
الفن الثانى فى البحث عن حال الهولوى		بالموم علة لغيره واحد بالعدد	١٥٢
فصل ١ فى الاشارة الى مفهوم الهولوى و		الفن الرابع فى اثبات الطبياع	
اثبات وجودها	٦٥	الخاصة للاجسام	
٢ ، ، مهية الهولوى عند -		فصل ١ - فى الاشارة الى منهاها	١٥٢

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
فصل ٢ - في اثباتها من جهة مبدأيها للحركات والاثار	١٥٧	الفن السادس فيما يتسلمه العالم الطبيعي من العالم الالهي من المبادئ	
٣ - د اثبات الصور الطبيعية من منهج	١٥٧	فصل ١ - في تعريف الطبيعة	٢٢٨
٤ - د ايراد منهج ثالث لاثبات	١٥٦	٢ - في نسبة الطبيعة الى الصورة والنفس و المادة والحركة	٢٥٣
جوهرية الصورة النورية	١٧١	فصل ٣ - في ان فعل الطبيعة بالذات ليس الا الخبر والصلاح	٢٦٢
فصل ٥ - في ايراد منهج رابع في هذا المرام		فصل ٢ - في موضوع العلم الطبيعي ومبادئه	٢٦٢
٦ - في دفع المناقضة التي وردت على المنهجين الآخرين	١٧٥	فصل ٥ - فيما يأخذه الطبيعي على سبيل	
فصل ٧ - في ان تقوم الصورة الطبيعية للجسم ليس على سبيل الملل	١٨٢	المصادرة والوضع	٢٦٧
فصل ٨ - في تقدم مرتبة وجود الصورة الطبيعية على وجود الصورة الجسمية	١٨٢	فصل ٦ - في كيفية كون المادة والصورة والدم مشتركة	٢٧٢
فصل ٩ - في ان وجود الصور الطبيعية ليست في نهايات الاجرام	١٨٧	فصل ٧ - فيما ينبغي ان يهتم به الطبيعي من الملل	٢٧٩
فصل ١٠ - في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات	١٩١	فصل ٨ - في معرفة كيفية تركيب الجسم من مادته وسورته	٢٨٢
فصل ١١ - في الاشارة الى الصور الاولى وما يمد هاوا الى نحو بقاء الفاسدات	١٩٢	فصل ٩ - حل ما يورد على القول بالاتحاد بين المادة والصورة	٢٩٢
الفن الخامس في ان نحو وجود الاجسام على سبيل التجدد	١٩٢	فصل ١٠ - تتم القول في الاتحاد بين المادة والصورة	٣٠٣
فصل ١ - لامة عرشية	١٩٥	فصل ١١ - تتم القول في احوال الملل من حيث كونها مبادئ للمنتهيات	٣٠٩
في ثلاثي عالم الطبيعة ودوره وفنائه	١٩٦	فصل ١٢ - في تعيين المناسبات بين هذه المبادئ	٣١٥
فصل ٢ - في ان كل متحرك سيؤول الى فناء	٢٠٠	فصل ١٣ - كيفية دخول الملل في المباحث والافتار	٣١٩
فصل ٣ - اجماع القول من الانبياء والحكماء على حدوث العالم	٢٠٥	فصل ١٤ - تحقيق مهية المزاج وامنيته	٣٢٠
نقل اقوال الاقدمين من الفلاسفة على حدوث العالم	٢٠٩	١٥ - فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه	٣٣٠
نقل قول افلاطون على حدوث العالم	٢١٢	فصل ١٦ - في تنه الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المنهج المختار	٣٣٣
ما حكى عن ارسطو من القول بحدوث العالم	٢٢٢	فصل ١٧ - في ان من ذهب بقاء صور العناصر في الهم اليه يذهب ان يكون غير مستحدث	٣٣٨
فصل ٤ - في اعتقادات فلاسفة قهر هؤلاء في حدوث العالم	٢٢٥	في تفاوت الموجودات الطبيعية في الفضلية	
في نكح من كلامه في الكف في جمعه		الطبيعة الجرمية	